مَن يُرد الله به خيرًا يفقّهه في الدين

الفوائد البهية

في شرح

القواعد الفقهية

شارح

مولانا مفتی عنایت اللہ صاحب کھریاسنی (پالن پور)
استاذ دار العلوم چھاپی



مكتبة الاتحا
ديوبند (الهند)

مَنْ يُرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

الفَوَائِدُ البَهِيَّة

فِي شَرْحِ

القَوَاعِدِ الفِقْهِيَّة

شارح

مولانا مفتی عنایت اللہ صاحب کھریاسنی (پالن پور)
استاذ دار العلوم چھاپی

مکتبة الاتّحاد دیوبند (الهند)

الفوائد البهية
في شرح
القواعد الفقهية

Alfaidul-Bahia

تصحیح ونظرِ ثانی

حضرت الاستاذ جناب مولانا مفتی محمد صاحب آچھودی
وجناب مولانا مفتی عبدالرحمٰن صاحب کالیڈوی

Published by

مكتبة الاتّحاد ديوبند (الهند)



MAKTABATUL ITTIHAD
Deoband -247554 Distt. Saharanpur (U.P.) India
Cell: +91- 9897296985
e-mail : maktabatul_ittihad@yahoo.com

Print at : Union Press Deoband / Designed by: Pentone creations # 09897869314

فہرست

فہرست مضامین

باب الثاء

باب الجيم

باب الخاء

باب الشين

باب الصاد

باب الضاد

باب الظاء

باب العين

باب الغين

باب الفاء

باب القاف

باب الميم

باب النون

باب الواو

باب الياء

شہادت

صاحب فضل وکمال جمیل الاساتذہ
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی دامت برکاتہم
استاذ حدیث وفقہ دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامدا ومصلیا ومسلما-أما بعد : اسلام میں جن علوم کو اشرفیت وافضلیت حاصل ہے ان میں سے ایک ''فقہ'' بھی ہے، حضرت حق جل مجدہ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ فرماتے ہیں اسے تفقہ فی الدین (فقہی بصیرت) سے نوازتے ہیں، گویا فقہی بصیرت ایک خداداد نعمت ہے جس بندہ کو یہ نعمت میسر ہے وہ سعادت منداور فیروزہ بخت ہے، مگر فقہ میں درک پیدا کرنے کے لئے جس علم کی شدید ضرورت ہے اسے '' علمِ اصولِ فقہ '' کہا جاتا ہے، اس علم سے واقفیت کے بغیر کوئی بھی فقاہت کے منصب اعلی تک رسائی نہیں کرسکتا، یہ علم اگرچہ قرنِ اول سے ہی موجود رہا ہے لیکن اسے الشافعی الامام نے باضابطہ تدوین کرکے اپنی کتاب '' الأم '' میں پیش کیا، اس کے بعد اصول فقہ کی کتابیں ہر عہد میں تصنیف کی جاتی رہیں تا آں کہ اسی سلسلہ کی ایک کڑی کے طور پر ''قواعد الفقہ'' بھی منصۂ شہود پر آئی۔

اصول فقہ کی اہمیت کے پیشِ نظر گزشتہ دور میں اس پر اتنی توجہ دی جاتی کہ اسے زبانی یاد کرایا جاتا تاکہ فقہ میں تبحر حاصل کرنے والے اس سے خوب فائدہ اٹھائیں، عصر حاضر میں اگرچہ اب اس کا اہتمام نہیں رہا لیکن اس کی ضرورت سے گریز نہیں کیا جاسکتا، علامہ برہان الدین مرغینانی کی مایہ ناز کتاب ''ہدایہ'' گو فقہ میں ہے لیکن اصولِ فقہ کو انہوں نے اس قدر برتا ہے کہ جو کوئی اس فن سے ناواقف ہو اس کے لئے اس کے اکثر مسائل کو سمجھنا انتہائی مشکل ہے۔

دارالعلوم دیوبند اور اس کے زیر اثر اداروں میں اس فن اور علم کو خاص درجہ دیا جاتا ہے، اس کے لئے اصول الشاشی، نور الانوار، حسامی اور مسلم الثبوت کے علاوہ قواعد الفقہ بھی شاملِ نصاب ہے، قواعد الفقہ اس فن کی ایک عمدہ کتاب ہے اس میں قواعدِ فقہ کو بڑے سہل انداز میں جمع کیا گیا ہے، تاہم علمی انحطاط کے اس دور میں بہتوں کے اس کا فہم مشکل ہو رہا ہے اس لئے

اردو میں کسی شرح کا ہونا ایک حد تک ضروری تھا، مقامِ شکر ہے کہ مولانا عنایت اللہ صاحب نے اپنے مخصوص انداز میں اس کے حل کی طرف خصوصی توجہ فرمائی، اور اس کی شرح تیار کر کے اس کو شائقین کے سامنے پیش کیا جو آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

مولانا محترم گجرات کے ایک علمی ادارے دار العلوم چھاپی میں کامیاب مدرس ہیں، ان میں اللہ تعالیٰ نے صلاحیت علمی وصالحیت قلبی دونوں رکھی ہے، ان کا علم معتبر اور ان کا قلم رواں دواں ہے، اس کتاب کو پڑھ کر اس کے اعتبار کا اندازہ ہوتا ہے، موصوف نے اپنے ہونہار قلم سے قواعد الفقہ کی تشریح کر کے علماء وطلبہ پر بڑا احسان کیا ہے، کتاب کا انداز سادہ اور سلیس ہے، اصولِ فقہ میں ملکہ پیدا کرنے والے اس سے خصوصی استفادہ کر سکتے ہیں،

خادم دعاء کرتا ہے کہ خداوند تعالیٰ مولانا موصوف کی اس تشریح کو شرفِ قبولیت سے نوازے اور ان کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے۔ ایں دعاء از من واز جملہ جہاں آمین باد

جمیل احمد
مدرس دار العلوم دیوبند
یکم محرم ۱۴۳۲ھ

تقریظ

حضرت الاستاذ جناب مفتی محمد آدم صاحب بھیلونی دامت برکاتہم

صدر مفتی وشیخ الحدیث مدرسہ نذیریہ کاکوسی وخلیفۂ شیخ طریقت علامہ قمر الزمان صاحب الہ آبادی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی أسس دیننا علی قواعد الیقین، والصلوة والسلام الأتمآن علی سید المرسلین القائل من یرد الله به خیرًا یفقهه فی الدین وعلیٰ اله وصحبه الذین فقهوا فی الدین.

امابعد فقہ (دین کے علم) کی ضرورت واہمیت ومطلوبیت، قرآن وحدیث میں بہت تاکید کے ساتھ وارد ہوئی ہے، اسی لئے فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے فقہ کے اصول وقواعد اوران سے نکلنے والے فروع ومسائل میں اپنی عمریں کھپادیں، اور ہمارے لئے شریعت پر چلنا آسان کردیا۔

اسی سلسلے کی ایک کڑی حضرت مفتی سید محمد عمیم الاحسان بنگلا دیشی رحمۃ اللہ علیہ کی جامع اور مفید ترین عربی کتاب ''**القواعد الفقهیه**'' ہے جس میں ۴۲۶ فقہ حنفی کے قواعد ہیں۔

اردو مین اسکے ترجمہ اور تشریح کی ضرورت تھی تاکہ افتاء کے طلبہ نیز فقہی ذوق رکھنے والے علماء اس کتاب سے پورا پورا فائدہ اُٹھاسکیں، اللہ تعالیٰ نے اس کام کے لئے عزیزم مفتی عنایت اللہ صاحب کھریاسنوی (پالن پوری) مدظلہ کو توفیق خاص سے نوازا، موصوف نے بڑی محنت کے ساتھ خداداد ذوق سے عمدہ تشریح کی ہے، اللہ تعالیٰ انکو دین کی مزید خدمت کی توفیق سے نوازے، اورانکی تمام تصنیفات کو قبول فرمادے، احقر نے چند مقامات کو دیکھا، قلبی مسرت ہوئی، اللہ تعالیٰ موصوف کے لئے اسکو ذریعۂ نجات بنادے۔ آمین، فقط والسلام

احقر آدم بھیلونی

خادم شعبۂ افتاء مدرسہ نذیریہ، کاکوسی

۲۵/صفر ۱۴۲۸ھ

تقریظ

حضرت الاستاذ جناب مولانا مفتی عبدالرحمٰن صاحب کالیڑوی دامت برکاتہم

استاذ حدیث وصدر مفتی دارالعلوم چھاپی

بسم الله الرحمن الرحيم

حامداً و مصلياً و مسلماً

محترم مولانا مفتی عنایت اللہ صاحب کھریاسی کی کتاب ''القوائد البهيه فی شرح القواعد الفقهيه '' کے مطالعہ کا موقع ملا۔

فاضل مؤلف نے اپنی تدریسی تجربات کی روشنی میں مفتی سید عمیم الاحسان مجددی برکتی کا رسالہ ''القواعد الفقہیہ'' جس میں چار سو چھبیس فقہی قواعد جمع کردہ ہیں ان قواعد کی تشریح وتوضیح کا اردو زبان میں اچھے افہام کے انداز میں کام شروع کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے تکمیل کی توفیق عطا فرماوے۔

ہر قاعدہ کے ساتھ اس کا صحیح ترجمہ اور اسکے جزئیہ کے ساتھ مثال یا نظیر سے اچھی طرح واضح فرمایا ہے اس کتاب کا مطالعہ فقہی ذوق رکھنے والوں کیلئے ایک بہترین قیمتی سرمایہ ہے۔

انشاء اللہ یہ کتاب قواعد فقہ یعنی اصول فتاوی پر مہارت پیدا کرنے کیلئے ایک کامیاب کارنامہ ثابت ہوگی۔

اللہ تعالیٰ اس کتاب کو شرف قبولیت سے نوازے اور مؤلف موصوف کیلئے ذخیرہ آخیرت بنائے۔ آمین

عبدالرحمٰن کالیڑوی عفا اللہ عنہ

۱۰/صفر ۱۴۲۸ھ

پیش لفظ

الحمد لله الذی أسّس دیننا علیٰ قواعد الیقین وأظهرهٗ علیٰ ملل سائر المخالفین، ونشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شریك لهٗ شهادة تنجی قائلها یوم الدین. ونشهد أن سیدنا محمداً صلی الله علیه وسلم عبده و رسوله خاتم النبیین القائل من یرد الله به خیرا یفقهه فی الدین، صلی الله تعالیٰ علیه وعلیٰ اٰله الطیبین وصحبه الهادین وتابعیهم بإحسان إلیٰ یوم الدین. أما بعد

علامہ ابن نجیم مصری صاحب الاشباہ والنظائر نے اپنی اس کتاب میں ایک شعر تحریر فرمایا ہے۔

وإنی لا أستطیع کنه صفاته ولو أنّ أعضائی جمیعا تکلم

(شرح الحموی: ۱/۴۱)

یعنی میں فقہ کے صفات اور حقائق اور عجائبات کو بیان کرنے کی طاقت نہیں رکھتا اگرچہ میرے تمام اعضاء زبان بن جائیں۔

حقیقت حال یہی ہے کہ فقہ کی جس قدر خوبیاں بیان کی جائیں کم ہیں۔ چنانچہ فقہ فی الدین ہی اللہ تعالیٰ کا عطاء کردہ وہ کمال ہے کہ جس کے مثل کوئی کمال نہیں ہے، دنیا اور آخرت کی عزتیں اس سے وابستہ ہیں۔ عجائبات فقہ اگر دیکھنے ہوں تو کتب اصول اور خاص طور سے فقہ کے قواعد کلیہ کو دیکھنا چاہئے، علامہ ابن نجیم نے فرمایا ہے کہ ان کے ذریعہ فقیہ درجۂ اجتہاد پر فائز ہوتا ہے۔

قواعدِ کلیہ کو پڑھنے سے شریعت کا جاہ وجلال سامنے آجاتا ہے۔ دنیا بھر کے دستوروں کا مطالعہ کر لیجئے اول تو اصول نہ ملیں گے اور اگر ملے تو کوئی اصول ایسا نہ ہوگا جو مجروح نہ ہو کیونکہ جب ان کی تشریحات ہوتی ہیں تو ان اصولوں کی فروعات ہی انکو کاٹ دیتی ہیں، مگر اسلامی اصول اور قواعد کلیہ سے جتنے چاہے جزئیات بن جائیں ہر ایک قاعدہ اپنی جگہ پہاڑ سے زیادہ مضبوط نظر آئے گا۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قواعد الفقہ کی بنیاد دورِ نبوی و دورِ صحابہ و تابعین ہی میں پڑ چکی تھی۔ چنانچہ قرنِ اول ہی سے قرآن وسنت کی بصیرت رکھنے والے علماء نے ان کلیاتِ اساسیہ کو جمع کرنے کی فکر کی، اور فقہ، اصولِ فقہ اور قواعد فقہ کے نام سے ایک اچھا خاصا ذخیرہ جمع ہو گیا جو بعد میں مستقل فن کی حیثیت اختیار کر گیا۔

فقہ ، اصول فقہ ، اور قاعدۂ فقہ و ضابطۂ فقہ کا باہمی فرق

فـقـہ:- فقہ کی تعریف مختلف الفاظ میں کی گئی ہے۔امام ابوحنیفہؒ نے اس طرح تعریف کی ہے ''إن الـفـقـه هـو مـعـرفة النفس مالها وما عليها ''یعنی اپنے نفع ونقصان اور حقوق وفرائض کو جاننے کا نام فقہ ہے(بحر الرائق ۶/۱)—— علامہ ابن خلدون نے فقہ کی تعریف میں لکھا ہے کہ افعال مکلفین کو اس حیثیت سے جاننا کہ وہ واجب ہیں یا ممنوع؛ مستحب اور مباح ہیں یا مکروہ ''الـفـقـه مـعـرفة أحـكـام الـلـه تـعـالىٰ في أفعالِ المكلفين بـالـوجـوب و الـحـذر والندب و الـكراهة والإباحة'' (مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۵)۔قاضی محب اللہ بہاری نے فرمایا'' هـو الـعـلـم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية ''ادلۂ تفصیلیہ سے نکلے ہوئے احکامِ شرعیہ کی معرفت کا نام فقہ ہے۔(فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱۰/۱)

ان سب تعریفات کا حاصل یہ ہے کہ آدمی یہ جانے کہ اس کو کیا کرنا ہے اور کیا نہیں کرنا ہے، یہی فقہ ہے۔

اصـول فـقـہ:- اہل علم نے اصولِ فقہ کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ'' قواعد و بنیادوں کا ایسا مجموعہ جن کے ذریعہ شریعت کے عملی احکام کا استنباط کیا جائے'' اصولِ فقہ ہے۔ علامہ ابن الہمام لکھتے ہیں'' هـو إدراك الـقـواعـد التي يتوصل بها إلىٰ إستنباط الفقه ''۔ (تیسیر التحریر ص۱۴) علامہ جرجانی بھی اسی کے قریب قریب اصول فقہ کی تعریف میں لکھتے ہیں''هو العلم بالقواعد التي يتوصل بهاإلى الفقه(التعریفات ص ۳۲)

کہا جاتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ ومحمدؒ نے سب سے پہلے قواعد اصولِ فقہ کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا،لیکن یہ مجموعہ اہل علم تک پہنچ نہیں سکا،فن کی سب سے قدیم ،معتمد اور مفید ترین کتاب جو دستیاب ہے وہ امام شافعیؒ کی کتاب ''الرسالہ'' ہے۔ (اصول فقہ ص ۲۰)—— لیکن اس فن (اصول فقہ) کا واضع کون ہے اس کے بارے میں تین مشہور آراء ہیں:

(۱) اصول فقہ کے واضع امام جعفر صادقؒ (متوفی ۱۴۸ھ) اور ان کے والد امام باقر ہیں۔

(۲) امام اعظم ابوحنیفہؒ (متوفی ۱۵۰ھ) اور ان کے اصحاب اس فن کے واضع ہیں۔

(۳) امام شافعیؒ (متوفی ۲۰۴ھ) اس کے واضع ہیں۔(دیکھئے تفصیل کے لئے''فن اصول فقہ کی تاریخ'' از ص ۶۹)

قـاعـدہ:- اس جامع وکلی فقہی تعبیر کا نام ہے جو اپنے تمام جزئیات کو محیط ہو جیسا کہ علامہ جرجانی اس کی تعریف میں لکھتے ہیں، القاعدة هي قضية كلية منطبقة علىٰ جميع جزئياتها (التعریفات ص ۱۷۲)۔شیخ حموی فرماتے ہیں ''القاعدة كلي ينطبق على جميع جزئياته ليتعرف أحكامه منه''. (شرح الحموی ۶۳/۱)

ضـابـطـہ:- قاعدہ ہی کے قریب قریب ضابطہ بھی ہے جو اپنی جزئیات کو جامع ہوتا ہے۔

اصول فقہ ، قاعدہ اور ضابطہ میں فرق

ان تینوں کے درمیان فرق بھی ہے وہ یہ کہ اصول فقہ کی حیثیت دلائل کی ہے، جن سے احکام کی حیثیت متعین ہوتی ہے کہ کونسا حکم کس درجہ کا ہے — اور قاعدہ وضابطہ، ہم مثل ومتقارب جزئیات کو جمع کرنے والی عبارت کو کہا جاتا ہے، لیکن ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ وہ عبارت جو مختلف الانواع جزئیات کو جامع ہو وہ قاعدہ ہے اور جو کسی ایک نوع کی جزئیات کو جمع کرنے والی ہو تو وہ ضابطہ ہے۔ علامہ ابن نجیم نے یہی فرق بتلایا ہے۔ چنانچہ لکھا ہے "**الفرق بين الضابطة و القاعدة: إن القاعدة تجمع فروعا من أبواب شتىٰ و الضابطة تجمعها من بابٍ واحدٍ**" (شرح حموی: ۱/۴۰۸)

قواعد الفقہ کی تاریخی و تدوینی حیثیت

پہلے ذکر کیا جاچکا کہ قواعد الفقہ کی بنیاد دور نبوی و دورِ صحابہ وتابعین ہی میں پڑ چکی تھی، جس کو ائمۂ مجتہدین اور ان کے اصحاب ومتبعین نے مناسب شرح وبسط کے ساتھ مرتب انداز میں پیش فرمایا اور بہت سے علماء نے اس فن میں کتابیں لکھی ہیں۔ بیان کیا گیا ہے کہ سب سے پہلے سترہ ۱۷ قواعد کلیہ امام محمد بن محمد بن سفیان ابوطاہر دباس نے ترتیب دیئے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا حافظہ اور فقہ غضب کا تھا، نابینا تھے لیکن قوتِ حس بہت بیدار تھی۔ ان کا طریقہ تھا کہ روزانہ رات کو جب لوگ عشاء کی نماز پڑھ کر مسجد سے باہر چلے جاتے تو یہ کواڑ بند کر کے ان قواعد کی تکرار کیا کرتے تھے۔ ایک رات شافعی مسلک کے امام ابوسعید ہروی مسجد میں چٹائی سے لپٹ کر چھپ گئے۔ ابھی ابوطاہر سات قاعدوں کی تکرار کرنے ہی پائے تھے کہ ان کو محسوس ہوگیا۔ چنانچہ انہوں نے فوراً ہی ان کو مار کر نکالدیا اور اس کے بعد سے پھر رات کو مسجد میں بھی ان کی تکرار بند کردی۔ کہا جاتا ہے کہ ابو طاہر دباس علم کے معاملہ میں بہت بخیل تھے۔ ابوسعید ہروی نے وہاں سے اپنے اصحاب کے پاس جاکر ان قواعد کو بیان کیا۔

علامہ حموی بیان فرماتے ہیں کہ اس حکایت سے مقصود اس فن کی اہمیت کو بیان کرنا مقصود ہے کہ اتنے بڑے امام نے بھی قواعد کی تحصیل کے لئے سفر کیا ہے۔ (شرح الحموی: ۱/۵۰)

پھر شیخ ابوالحسن کرخیؒ نے چالیس کے قریب اصول پر ایک رسالہ تحریر کیا، امام کرخی کے بعد شیخ ابوزید دبوسی نے "تاسیس النظر" نامی کتاب لکھی جس میں ۷۷ قواعد کو جمع کیا۔ اس کے بعد تو بہت ساری کتابیں اس موضوع پر لکھی گئیں، جن میں علامہ ابن نجیم مصری کی "**الأشباه و النظائر**" کو جامعیت حاصل ہوئی۔

اسی سلسلہ کی ایک کتاب علامہ مفتی سید عمیم الاحسان مجددی کی قواعد الفقہ بھی ہے۔ موصوف کی یہ کتاب پانچ رسائل پر مشتمل ہے۔ پہلا رسالہ بنام "اصول کرخی" ہے جس میں امام مجتہد ابوالحسن کرخیؒ کے چالیس اصول کو جمع فرمایا ہے۔ دوسرا رسالہ "اصول المسائل الخلافیہ" ہے جس میں موصوف نے ائمۂ احناف ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، محمدؒ اور زفرؒ کے درمیان اختلافی مسائل کے اصول کو جمع فرمایا ہے اسی طرح ائمۂ احناف اور امام مالکؒ، احناف اور امام شافعیؒ، احناف اور امام فقیہ ابن ابی لیلیٰ کے درمیان

اختلافی مسائل کے اصولوں کو ذکر فرمایا ہے کل بہتر (۷۲) اصول ہیں جن کو آٹھ قسموں میں منقسم فرمایا ہے اور تیسرا رسالہ ''القواعد الفقہیہ'' ہے جس میں علامہ موصوف نے مختلف ائمہ کی کتب سے حروف تہجی کی ترتیب پر چار سو چھبیس قواعد فقہیہ کو جمع فرمایا ہے۔ ہر قاعدہ کے ساتھ اس کتاب کا نام بھی درج فرمایا ہے جس سے وہ قاعدہ اخذ کیا ہے۔ اور چوتھا رسالہ معجم ہے جس میں حروف تہجی کی ترتیب پر تقریباً ۳۰۷۶ تعریفات فقہیہ اور ان الفاظ کے معانی بیان فرمائے ہیں جو فقہاء کے مابین مستعمل ہیں۔ اور پانچواں رسالہ ''ادب المفتی'' ہے جس میں مفتی وافتاء کے آداب اور طریقہ کو ذکر فرمایا ہے۔

زیر نظر یہ کتاب تیسرا رسالہ ''القواعد الفقہیہ'' کی تشریح ہے۔ تشریح کا انداز یہ ہے کہ قاعدہ کا آسان ترین ترجمہ کرنے کے بعد نفس قاعدہ کو حل کرتے ہوئے ہر قاعدہ کے تحت داخل ہونے والے مسائل و جزئیات میں سے چند مسائل کو ذکر کیا گیا ہیں۔ نیز ہر مسئلہ کو حوالہ سے مزین و محقق کیا گیا ہے۔ لیکن یہ کام ایک سو بتیس قواعد کی اشاعت کے بعد بعض محققین و محسنین کے مشورہ سے شروع کیا گیا، اس لئے ممکن ہے کہ قارئین حضرات ابتدائی ایک سو بتیس (۱۳۲) کی تشریح اور اس کے مابعد کے قواعد کی تشریح کے انداز میں فرق محسوس کریں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ابتدائی قواعد پر حوالہ جات کا کام بعد میں کیا گیا ہے۔

امید ہے کہ یہ کتاب شائقین حضرات بہت توجہ سے پڑھیں گے — اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں دست بدعا ہوں کہ کریم ذات اس حقیر الوریٰ خاکپائے علماء کی محنت وکوشش کو قبول فرمائیں، اور احقر کے والدین محترمین اور اساتذہ کے لئے صدقۂ جاریہ بنائیں، آمین۔

اخیر میں قارئین سے درخواست ہے کہ مطالعہ کے دوران اگر کوئی غلطی معلوم ہو جس کا عین امکان ہے، تو اس پر مطلع فرمائیں، کرم ہوگا۔

(ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم)

احقر الوریٰ عنایت اللہ غفرلہٗ کھریانی
خادم حدیث شریف دار العلوم چھاپی
۲۱ ذی القعدہ ۱۴۳۱ھ

مقدمہ

جامع العلوم جناب اقدس حضرت الاستاذ مولانا مفتی محمد صاحب آچھودی دامت برکاتہم
استاذ حدیث وفقہ دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

رب لم یزل ولا یزال کا کلام پاک ایک مکمل ضابطہ حیات اور کامل قانون فلاح اور جامع اصول وکلیات، ابدی دستور العمل اور صدہا علوم وفنون کا سرچشمہ ہے جس میں ایسا عمق اور ایسی گہرائی اور لچک ہے کہ انکی روشنی میں قیامت تک کے پیش آمدہ مسائل کا حل پیش کیا جا سکتا ہے اور یہ صرف خوش کن دعوے نہیں بلکہ ہر زمانہ میں ماہرین شریعت، حضرات فقہاء کرام نور اللہ مراقدھم وبردمضاجعھم، نے اس کا عملی نمونہ پیش کیا ہے اور آج تک ہر پیش آمدہ عقدہ لاینحل مسائل کو قرآن پاک کی روشنی میں ایسا حل فرمایا کہ مخالف بھی دنگ رہ گیا اور زمرہ اسلام میں داخل ہو گیا اخبارات اسپر شاہد ہیں اسی مکمل ضابطہ حیات کے جاننے کا نام فقہ ہے اور اس کے جاننے والے کو فقیہ کہا جاتا ہے جیسا کہ امام غزالیؒ نے اپنی شہرآفاق کتاب المستصفی میں بتایا ہے **الفقه عبارة عن العلم بالأحكام الشرعيه لأفعال المكلفين** ۔ فقہ کے لغوی معنی علم اور سمجھ کے ہیں لیکن بعد میں مکلف عاقل بالغ انسانوں سے متعلق اللہ تعالیٰ کی طرف سے دیئے گئے احکام شریعت جاننے کا نام فقہ ہو گیا جب سارے دینی احکام میں سمجھ بوجھ حاصل کرنے کا نام فقہ ہے تو فقہ کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہو گیا اس دریا کو کوزہ میں سمیٹنے کے لئے اصول اربعہ کو مدنظر رکھتے ہوئے فقہاء کرام نے کچھ اصول وضوابط قلمبند کئے ہیں ان اصول وضوابط میں سے منتخب چنیدہ اصول وضوابط قواعد الفقہ میں یکجا کیا گیا ہے، قواعد الفقہ کی افادیت اظہر من الشمس ہے، جس کی بین دلیل اس کا داخل درس ہونا ہے، اس قواعد الفقہ کی شرح عزیزی گرامی قدر مفتی عنایت اللہ سلمہ نے بڑی محنت وعرق ریزی کے ساتھ اپنے ذوق سلیم کی مدد سے اور علمی بساط کے مطابق معتبر کتب سے استفادہ کر کے زینت قرطاس کی ہے، ماشاء اللہ ترجمہ معنی خیز اور نشاط انگیز ہے، تشریح بھی عمدہ ہے، امثلہ بھی موزوں ہیں، حوالے بھی درج ہیں، بندہ نے بالاستیعاب اسے دیکھ لیا ہے، حسب ضرورت اسکی تصحیح بھی کر دی ہے حدیث پاک

میں آیا ہے من یرد اللہ بہ خیرا یفقهه فی الدین جس کو اللہ تعالیٰ بھلائی دینا چاہتا ہے اسے دین میں سمجھ بوجھ عطا کر دیتا ہے اللہ تعالیٰ کا بیحد فضل و کرم ہے کہ اس نے موصوف کی توجہ کو اس کارِ عظیم کی طرف مبذول فرمائی شارح کا یہ کام یقیناً قابل قدر اور لائق صد تحسین ہے۔

دعا ہے کہ اللہ رب العزت عزیز مکرم کے قلم میں توانائی اور فہم میں گہرائی اور مخلوق میں پذیرائی عطا فرما کر ان کی اس مبارک سعی کو شرف قبولیت عطا فرمائے اور اس شرح کو آئندہ علمی ترقی کا زینہ بنائے

محمد آچھودی قاسمی

باب الألف

﴿۱﴾ **قاعدہ**:- إنما الأعمال بالنيات

ترجمہ:- بلاشبہ اعمالِ شرعیہ کے ثواب کا مدار نیت پر ہے۔

تشریح:- یہ قاعدہ ایک مشہور حدیث پاک إنما الأعمال بالنيات وإنما لامرئ مانوى فمن كانت هجرته الخ کا پہلا جزء ہے، جس روایت کو امام بخاریؒ و مسلمؒ نے روایت فرمایا ہے، (مشکوٰۃ شریف: ۱۱/۱)

یہ حدیث ان احادیث میں سے ہے جن پر اسلام کا مدار ہے، چنانچہ سلف وخلف اپنی مصنفات ومؤلفات کو اس حدیث سے شروع کرنے کو پسند کرتے تھے۔ امام عبدالرحمٰن بن مہدیؒ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی کسی کتاب کی تصنیف کا ارادہ کرے اس کو چاہئے کہ اس حدیث سے ابتداء کرے۔ امام شافعیؒ سے اس حدیث کی فضیلت کے متعلق مروی ہے کہ اس حدیث میں نصف علم داخل ہے "إنّ هذا الحديث يدخل فيه نصف العلم" کیوں کہ اعمال کا تعلق یا دل سے ہوتا ہے جن سے عبودیت قلب مقصود ہوتی ہے اور یا جوارح سے ہوتا ہے جن سے عبودیتِ قالب مقصود ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ نیت کا تعلق قلب سے ہے تو گویا نصف اعمال کا مدار نیت پر ہے۔ امام احمدؒ اور امام شافعیؒ سے ثلثِ علم یا ثلثِ اسلام کا قول بھی منقول ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کا مجموعہ "قول وفعل، نیت" یعنی سارا دین یا تو اقوال میں ہے جو زبان کا عمل ہے یا افعال میں ہے جو جوارح کا عمل ہے اور یا نیت میں جو دل کا عمل ہے، اسی وجہ سے حدیث کو ثلث علم یا ثلث اسلام کہا گیا۔ (التعلیق الصبیح: ۸/۱)

یہ قاعدہ اعمالِ شرعیہ کی تمام انواع میں جاری ہوگا۔

اعمال سے مراد اعمالِ شرعیہ ہیں۔ اس لئے کہ شارع علیہ الصلوۃ والسلام کو اعمالِ غیر شرعیہ سے بحث کی کوئی ضرورت ہی نہیں۔ پھر آگے ہجرت کا ذکر فرمانا اس کا قرینہ ہے۔

اب یہ سوال باقی رہ گیا کہ یہاں صحتِ اعمال مراد ہے یا ثوابِ اعمال، چنانچہ اس کے متعلق تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے مطلب یہ ہے کہ اعمال شرعیہ میں اگر مقصود (عبادت) کی نیت اور قصد ہوگا تو اس عمل پر اجر و ثواب دیا جائے گا اور شرعاً وہ عمل قابلِ قدر، لائقِ اعتبار ہوگا اور اگر اس نے مقصود کی نیت نہ ہو تو، پھر ثواب مرتب نہ ہوگا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۶۵/۱)

اب رہا سوال صحتِ اعمال کا تو یہ مستقل ایک **الگ بحث** ہے۔ پس اگر کوئی عمل عباداتِ مقصودہ ہے مثلاً نماز، روزہ، زکوۃ

اور حج وغیرہ تو یہ اعمال بالاجماع بغیر نیت کے صحیح نہ ہوں گے اس لئے کہ جب یہ اعمال، مقصود سے خالی ہیں عدم نیت کی وجہ سے تو ایسا مانا جائے گا گویا کہ اعمال کا وجود ہی نہ ہوا کیونکہ وہ وجود، وجود ہی نہیں جس پر ثمرہ مرتب نہ ہو۔ برخلاف وسائل اور عبادت غیر مقصودہ کے مثلاً وضوء۔ اس میں اگر نیت ہے تو ثواب مرتب ہوگا اور عدمِ نیت کی صورت میں اگر چہ ثواب مرتب نہ ہو لیکن اس کا نماز کے لئے وسیلہ اور ذریعہ ہونا باقی رہے گا، اسی طرح مناکحات ومعاوضاتِ مالیہ، خصومات، ترکات، امانات، حدود اور قصاص بغیر نیت کے صحیح ہو جائیں گے، اس لئے کہ ان میں قربت مقصود نہیں -- ہاں البتہ تیمم میں نیت شرط ہے اس لئے کہ تیمم حاصل ہوگا زمین سے اور زمین میں اپنی طبیعت کے اعتبار سے طہوریت کا معنی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے طہور بنانے کی وجہ سے وہ طہور ہے اسلئے اس میں نیت کی ضرورت ہوگی، برخلاف وضوء کے۔ اس لئے کہ پانی بالذات طہور ہے لہٰذا وہ نیت کا محتاج نہیں۔ (دیکھئے شرح الحموی: ۶۳/۱)

اعمال کی تفسیر ثوابِ اعمال سے اسلئے کی گئی ہے کہ وجودِ اعمال بغیر نیت کے ہوسکتا ہے چنانچہ اس کا تو مشاہدہ ہے اس لئے کہ بہت سے کام بندے سے بھول چوک میں صادر ہو جاتے ہیں حالانکہ بندہ ان کا ارادہ نہیں کرتا۔ نیز شارع کا مقصود احکام کا بیان کرنا ہوتا ہے نہ کہ وجودی کیفیات کا بیان کرنا لہٰذا وجودِ اعمال کا توقف علی النیۃ شارع کا مقصود نہیں ہوسکتا یعنی شارع کا یہ مقصد نہیں کہ اعمال کا وجود ہی نیت پر موقوف ہے اور بغیر نیت کے اعمال، وجود میں کہہ ہی نہیں سکتے۔ (فقہ حنفی کے اصول وضوابط ص ۱۸۵)

کیا نیت کے بغیر بھی ثواب مل سکتا ہے؟

دیکھئے اگر کوئی اپنے باپ یا لڑکے کو کچھ دے تو نیت، ثواب کی نہیں ہوتی لیکن ثواب ملتا ہے۔ جیسے حدیث شریف میں ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے منہ میں لقمہ دے تو اسکو بھی ثواب ملتا ہے حالانکہ بیوی کو کوئی ثواب کی نیت سے نہیں دیتا بلکہ اگر اسکو ثواب کی نیت کی خبر ہو جائے تو اسکو ناگوار ہو اور وہ انکار کر دے کہ کیا میں خیرات خوری ہوں۔ (فقہ حنفی کے اصول وضوابط ص ۱۸۶)

بغیر نیت کے ثواب ہونے یا نہ ہونیکی تحقیق

یہاں اہل علم کو یہ شبہ ہوگا کہ إنما الأعمال با لنیات کا ارشاد ہے، پھر بدونِ قصد کے ثواب کیسے ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بلا نیت کے اعمال کا ثواب تو نہیں ہوتا لیکن غیر اختیاری کاموں کا ہوتا ہے چنانچہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ اگر کوئی شخص کھیتی کرے، پودے یا کوئی درخت لگادے اور اسمیں سے کوئی انسان یا جانور کھاوے تو اسکو اجر ملتا ہے، (مشکوۃ شریف: ۱۶۸/۱) دیکھئے یہاں نیت کہاں ہے بلکہ اسکے خلاف کی نیت اور کوشش ہے کہ کھانے والے کو روکتا ہے۔ کھلانے کی نیت تو کہاں؟ اگر بہائم کو کھاتا ہوا دیکھ لے تو ڈنڈوں سے خبر لے تو دیکھئے جس انتفاع کا وہ مخالف ہے اور اپنے عمل سے اس پر دلالت بھی قائم کر رہا ہے کہ میری نیت جانور کو کھلانے کی نہیں ہے پھر بھی اجر ملتا ہے۔ تو بلا نیت اجر ملنا بدونِ مباشرت کے صرف سببیت سے ثابت ہوگیا۔ غرض اعمالِ اختیاریہ کا ثواب نیت پر موقوف ہے نہ کہ اس خیر کا جس کا وہ بلا قصد سبب بن گیا۔ (فقہ حنفی کے اصول وضوابط ص ۱۸۷)

نیت کرنے کا قاعدہ:- جبکہ نیتوں سے مقصود عبادت کو عادت سے الگ کرنا اور یہ ثابت کرنا ہے کہ یہ عمل عادت کے

طور پر صادر نہیں ہوا۔ والقصد بها تمييز العبادة عن العادة. (مرقات شرح مشکوٰۃ ۱/۴۰) اسلئے افعال اختیار یہ میں صرف ابتداء ارادہ کرنا پڑتا ہے پھر اس فعل میں اگر ابتداء ہو تو ہر ہر چیز پر نیت کی حاجت نہیں ہوتی البتہ اسکے خلاف کی نیت نہ ہونا شرط ہے۔ جیسے کوئی شخص بازار جانا چاہتا ہے تو اول قدم پر تو قصد کرنا پڑے گا پھر چاہے کتاب دیکھتے ہوئے جائے یا باتیں کرتے ہوئے۔ ہر ہر قدم پر نیت کی ضرورت نہیں۔ (فقہ حنفی کے اصول وضوابط ص ۱۸۷)

نیک نیت سے کونسا عمل عبادت بنے گا؟

نیک نیت سے مباح عمل تو عبادت بن جاتا ہے اور معصیت، مباح نہیں ہوتی خواہ اسمیں ہزار مصلحتیں و منفعتیں ہوں۔ اور یہ قاعدہ تو بہت بدیہی ہے مثلاً اگر کوئی شخص اس نیت سے غصب (ڈاکہ) وظلم کرے کہ مال جمع کر کے محتاجوں اور مسکینوں کی امداد کریں گے تو ہرگز، ہرگز غصب، ظلم جائز نہیں ہوسکتا خواہ لاکھوں فائدے اسپر متفرع ہوں۔ (از التعلیق الصبیح ۱/۱۰)

فائدہ:- نیک کام میں خرچ کرنا باعتبار نیت کے تین قسم کا ہے۔ ایک نمائش کے ساتھ اسکا کچھ ثواب نہیں۔ دوسرا ادنی درجہ کے اخلاص کے ساتھ اس کا ثواب دس حصہ ملتا ہے" من جاء با لحسنة الخ میں اس ادنی ہی کا بیان ہے۔ تیسرے زیادہ اخلاص یعنی اس کے اوسط یا اعلیٰ درجہ کے ساتھ اس کے لئے اس آیت میں وعدہ ہے دس سے زیادہ سات سو تک علیٰ حسبِ تفاوتِ المراتب۔ (فقہ حنفی کے اصول وضوابط ص ۱۸۸)

۲ قاعدہ :- الإبراء عن الثمن لايحتمل التعليق.

ترجمہ :- ثمن سے بری کرنا تعلیق کا احتمال نہیں رکھتا۔

تشریح :- اس لئے کہ ثمن سے بری کرنے میں تملیک کا معنی ہے کہ مدیون کو ثمن کا مالک بنایا جارہا ہے۔ اور تملیک تعلیق کا احتمال نہیں رکھتا اس لئے کہ تملیک کو شرط پر معلق کرنے میں قمار کا معنی ہے۔ کہ جس طرح قمار میں تملیک یقینی نہیں بلکہ وجودِ شرط پر معلق ہے اسی طرح إبراء عن الثمن کو شرط پر معلق کرنے میں تملیک یقینی نہیں ہے حالانکہ جن اشیاء کی تملیک فی الحال ممکن ہو ان کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہیں۔ مثلاً کوئی شخص کشتی میں کھانے پینے کی چیزوں کو بیچ رہا تھا، اتنے میں ضرورت پیش آئی کہ کشتی میں سے بوجھ ہلکا کیا جائے ورنہ کشتی خطرے میں ہے چنانچہ اس شخص نے یہ اعلان کیا کہ جس نے مجھ سے سامان خریدا ہے وہ تمام حضرات ثمن سے اس شرط پر بری ہیں کہ وہ مجھ سے خریدے ہوئے سامان سمندر میں ڈال دیں تو اس کا یہ کہنا باطل ہے اور اس کے اس قول کی وجہ سے مشتری حضرات پر ثمن بدستور لازم ہوگا چاہے وہ سامان ڈالے یا نہ ڈالے اس لئے کہ اس نے ثمن کی براءت کو شرط پر معلق کیا ہے (جس میں تملیک کا معنی ہے) اور ابراء عن الثمن (تملیک) تعلیق کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ (شرح سیر کبیر ۳/۱۵۷) (مزید تفصیل کے لئے قاعدہ ۸۶ دیکھو)

۳ قاعدہ :- الإثبات مقدم على النفي إن كان بالأصلِ.

ترجمہ :- خبر اثبات، خبر نفی پر مقدم ہوگی اگر نفی اصل (استصحاب) کے اعتبار سے ہو۔

تشریح :- خبرِ اثبات (مثبت) سے مراد یہ ہے کہ وہ اس امرِ زائد کو ثابت کرے جو ماضی میں ثابت نہیں تھا۔ اور خبرِ نفی (نافی) سے مراد یہ ہے کہ وہ اس امرِ زائد کی نفی کرے اور اسکو اصل پر باقی رکھے۔

علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ خبرِ نفی کیا خبرِ اثبات کی معارض ہوگی یا نہیں۔ چنانچہ عیسٰی بن ابان اور معتزلہ میں سے قاضی عبد الجبار کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے، کیونکہ عقل وضبط، عدالت اور اسلام وغیرہ جن چیزوں کے ذریعہ مثبت کے اندر صدقِ راوی پر استدلال کیا جاتا ہے یہ سب چیزیں نافی کے اندر بھی موجود ہیں۔ اور جب ایسا ہے تو دونوں کی خبروں میں تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کو دور کرنے کے لئے کسی دوسری وجہ سے ترجیح طلب کی جائے گی۔

اور ہمارے علماء میں سے شیخ ابو الحسن کرخیؒ اور اصحابِ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اثبات، نفی پر مقدم ہوتا ہے اور اثبات پر عمل کیا جاتا ہے اور نفی کو ترک کیا جاتا ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان حقیقتاً کوئی تعارض نہ ہوگا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ مثبت، حقیقت کی خبر دیتا ہے اور نافی ظاہر پر اعتماد کرتا ہے، اور حقیقت کی خبر دینے والے کا قول مقدم ہوتا ہے۔ لہٰذا مثبت کی خبر مقدم ہوگی جیسا کہ جرح و تعدیل میں اگر تعارض ہو جائے تو جارح کا قول معدِّل (تعدیل کرنے والے) کے قول پر راجح ہوتا ہے، کیونکہ جارح حقیقت کی خبر دیتا ہے اور مخبر معدِّل، ظاہر پر اعتماد کرتا ہے۔

علماءِ احناف کے ائمۂ ثلاثہ (امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ) کا عمل نفی اور اثبات کے تعارض کی صورت میں مختلف ہے۔ چنانچہ ان حضرات نے بعض صورتوں میں مثبت پر عمل کیا ہے اور بعض صورتوں میں نافی پر عمل کیا ہے۔

جب احناف متقدمین کا اس بارے میں عمل مختلف ہے تو کوئی ایسا قاعدہ کلیہ ہونا چاہئے جس سے معلوم ہو جائے کہ فلاں موقع پر مثبت پر عمل ہوگا اور فلاں موقعہ پر نافی پر عمل ہوگا۔ چنانچہ اس کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ نفی کی تین صورتیں ہیں (۱) نفی کی بنیاد کسی دلیل پر ہو، اس استصحاب پر نہ ہو جو ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے (۲) نفی کی بنیاد کسی دلیل پر نہ ہو بلکہ استصحاب پر ہو۔ (۳) نفی کا حال مشتبہ ہو یعنی یہ بھی احتمال ہو کہ اس نفی کی بنیاد دلیل پر ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ یہ نفی استصحاب سے مستفاد ہے۔ پس اگر نفی کی بنیاد دلیل پر ہے تو اس صورت میں نفی، اثبات کے مانند ہوگی یعنی قوت میں دونوں کا درجہ برابر ہوگا۔ کیونکہ معتبر، دلیل ہوتی ہے، نفی اور اثبات کی صورت معتبر نہیں ہوتی۔ الحاصل جب نفی کی بنیاد بھی دلیل پر ہے اور اثبات کی بنیاد بھی دلیل پر ہے تو نفی اور اثبات قوت میں دونوں برابر ہونگے اور ان دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور تعارض دور کرنے کے لئے وجہ ترجیح طلب کی جائے گی۔ اور اگر نفی کی بنیاد کسی دلیل پر نہ ہو تو وہ نفی، اثبات کے معارض نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں اثبات تو دلیل پر مبنی ہے اور نفی کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے بلکہ اسکی بنیاد استصحاب پر ہے اور جو چیز دلیل پر مبنی نہ ہو وہ اس کے مقابل اور معارض نہیں ہوتی جو دلیل پر مبنی ہوتی ہے، بہر حال اس صورت میں نفی اور اثبات کے درمیان تعارض واقع نہ ہوگا بلکہ اثبات کو نفی پر تقدم حاصل ہوگا۔ (قاعدہ میں یہی دوسری صورت کو بیان کیا گیا ہے) اور اگر نفی مشتبہ الحال ہو یعنی معلوم نہیں کہ اسکی بنیاد دلیل پر ہے یا استصحاب پر ہے تو اس صورت میں مخبر کے حال میں غور کرنا ضروری ہوگا، چنانچہ اگر یہ بات ثابت

ہوگئی کہ مخبر نے ظاہر حال (استصحاب) پر بنیاد رکھی ہے تو اسکی خبر مقبول نہ ہوگی کیونکہ اس نے ایسی چیز پر اعتماد کیا ہے جو حجت نہیں ہے۔ اور اگر یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس نے دلیل پر اعتماد کیا ہے تو اسکی یہ نفی، اثبات کے مانند ہوگی اور دونوں میں تعارض واقع ہوگا اور تعارض دور کرنے کے لئے ترجیح کی ضرورت ہوگی۔

چنانچہ حدیث بریرہؓ میں جو حضرت عروہ عن عائشہؓ مروی ہے کہ بریرہؓ آزاد کی گئی اور ان کو اللہ کے رسول ﷺ نے اختیار دیا حالانکہ ان کا شوہر غلام تھا۔ اس حدیث میں حریت کی نفی کی خبر ہے، جسکی بنیاد استصحاب پر ہے یعنی صرف ظاہر حال سے جانا جاتا ہے، یعنی حریت طاریہ کی نفی کے لئے راوی کے پاس کوئی دلیل موجود نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس نے ظاہر حال پر بناء کی ہے اور وہ یہ کہ حضرت بریرہؓ کا شوہر پہلے سے غلام تھا لہٰذا عتق کے وقت بھی غلام ہوگا۔ پس یہ نفی اس اثبات کے معارض نہ ہوگی جو ابراہیم عن اسود عن عائشہؓ میں ہے کہ حضرت بریرہؓ آزاد کی گئی اور رسول اللہ ﷺ نے ان کو اختیار دیا دراں حالیکہ ان کا شوہر آزاد تھا۔ کیونکہ راوی کا حریت کی خبر دینا کسی دلیل کے بعد ہوگا۔ بہر حال اس مسئلہ میں نفی کی بنیاد چونکہ کسی دلیل پر نہیں ہے بلکہ ظاہر حال پر ہے جو ہمارے نزدیک دلیل نہیں ہے، اور اثباتِ حریت کی بنیاد دلیل پر ہے اسلئے یہ نفی، اثبات کے معارض نہ ہوگی بلکہ اثبات پر عمل ہوگا اور نفی متروک ہوگی اور یہ کہا جائیگا کہ منکوحہ معتقہ کو خیارِ عتق حاصل ہے خواہ اس کا شوہر آزاد ہو خواہ غلام ہو۔

اس کے برخلاف اگر نفی کی بنیاد دلیل پر ہو تو تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کو کسی دلیل کے ذریعہ رفع کیا جائیگا، مثلاً حدیث میمونہؓ میں نفی کی بنیاد دلیل پر ہے جس کو حضرت ابن عباسؓ نے روایت فرمایا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح فرمایا دراں حالیکہ آپ ﷺ محرم تھے) اس حدیث میں حلِ طاری کی نفی کی خبر ہے، اور یہ حدیث اس اثبات کے معارض ہوگی جو اثبات یزید بن اصم کی روایت میں ہے۔ یعنی رسول اللہ ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح فرمایا دراں حالیکہ آپ ﷺ غیر محرم تھے، اسمیں حلِ طاری کا اثبات ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی خبر نفی اسلئے معارض ہوگی کہ اسمیں جو حلِ طاری کی نفی کی گئی ہے اسکو دلیل سے پہچانا گیا ہے، اس طور پر کہ آپ ﷺ کی حالت، محرمین کی طرح تھی یعنی آپ ﷺ نہ تو سلے ہوئے کپڑوں میں ملبوس تھے اور نہ ناخن کترواتے تھے اور نہ آپ علیہ الصلوۃ والسلام نے بالوں کا حلق یا قصر کرایا تھا۔ یہ تمام باتیں اس بات کی دلیل ہیں کہ حضرت میمونہؓ سے نکاح کے وقت آپ ﷺ محرم تھے اور حلِ طاری یعنی احرام سے نکلنا منتفی تھا۔ الغرض حلِ طاری کی نفی، دلیل سے ثابت ہے اور اثبات یعنی آپ ﷺ کا حلال ہونا اور احرام سے باہر ہونا جیسا کہ یزید کی روایت ہے یہ بھی کسی نہ کسی دلیل پر مبنی ہے، اور جب حدیث میمونہؓ میں نفی اور اثبات دونوں کی بنیاد دلیل پر ہے تو دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور تعارض کو دور کرنے کے لئے ترجیح کی ضرورت ہوگی۔ پس احناف متقدمین نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت ''**تزوجها وهو محرم**'' کو یزید بن اصم کی روایت ''**تزوجها وهو حلال**'' پر ترجیح دی اور اسی پر عمل کو اولیٰ قرار دیا، کیونکہ یزید بن اصم ضبط اور اتقان میں حضرت ابن عباسؓ کے مساوی نہیں ہے، بلکہ ضبط اور اتقان میں ابن عباسؓ کو ترجیح حاصل ہے۔ نیز ابن عباسؓ کی روایت کے تمام رواۃ فقہاء ہیں جیسا کہ امام طحاویؒ نے فرمایا۔ امام زہری نے کہا ہے کہ یزید بن اصم، گنوار ہے اور اپنی پنڈلیوں پر

پیشاب کرنے والا ہے یعنی اسکو پیشاب کرنے کا بھی سلیقہ نہیں ہے۔ کیا ہم اسکو ابن عباسؓ کے مانند قرار دیں گے؟ ہرگز نہیں، یعنی یزید کے مقابلہ میں ابن عباس کی حدیث پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا، پس اس وجہ ترجیح کی وجہ سے ابن عباس کی حدیث نافی پر عمل کیا گیا اور یزید کی حدیث مثبت پر عمل کو ترک کردیا گیا۔ (مستفاد از حسامی ص ۸۰ و فواتح الرحموت: ۲۰۰/۲)

۴ قاعدہ :- الإجازة إنما تصح ثم تستند إلىٰ وقت العقد.

ترجمہ :- اجازت بلاشبہ صحیح ہوکر پھر عقد کے وقت کی طرف منسوب ہوگی۔

تشریح :- یعنی فضولی نے جب کسی شخص کی کوئی شي اس کی اجازت کے بغیر بیچ دی تو یہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ اگر مالک نے اجازت دیدی تو یہ بیع صحیح ہوگی ورنہ نہیں لیکن مالک کی اجازت اس وقت صحیح ہوگی جبکہ مبیع موجود ہو اور مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں اجازت صحیح نہ ہوگی پھر جب اجازت صحیح ہوجائے تو ایسا مانا جائے گا کہ عقد کے وجود کے وقت اجازت موجود تھی اور عقد کے وجود کے وقت مبیع کا موجود ہونا ضروری ہے تو اجازت کے وقت بھی مبیع کا موجود ہونا ضروری ہوگا، اگر اجازت کے وقت مبیع موجود نہیں بلکہ ہلاک ہوگئی ہے تو ایسا سمجھا جائے گا کہ عقد کے وقت مبیع کا وجود نہ تھا اور بغیر مبیع کے عقد کا انعقاد نہیں ہوسکتا لہٰذا مبیع کی عدم موجودگی اور ہلاک ہونے کی صورت میں اجازت صحیح نہ ہوگی، جب اجازت صحیح نہ ہوئی تو فضولی، مالک کے لئے اس شي کا ضامن ہوگا اگر مثلی ہے تو مثل کا ورنہ قیمت کا ضامن ہوگا۔ اسی طرح مالک کی اجازت کے وقت اگر مالک مرض الموت کی حالت میں تھا تو یہ اجازت صحیح ہوکر عقد کے وجود کی طرف منسوب ہوگی اور ایسا سمجھا جائیگا کہ مالک نے مرض الوفات میں عقد کی اجازت دی ہے اور یہ عقد مریض کا تصرف شمار ہوگا چاہے فضولی نے عقد کیا اسوقت مالک صحیح اور تندرست ہو۔ (اصول کرخی ضمیمہ مع اصول البزدوی ص ۳۷۲)

۵ قاعدہ :- الإجازة إنما تلحق الموقوف لا الباطل ولا في الجائز.

ترجمہ :- اجازت بلاشبہ عقدِ موقوف کو لاحق ہوگی، عقد باطل اسی طرح جائز۔ (نافذ) کو لاحق نہ ہوگی)

تشریح :- فضولی کی وہ بیع جو مالک کی اجازت پر موقوف ہے، اسمیں اجازت مؤثر ہوکر اس بیع کو منعقد کریگی لیکن جو بیع باطل ہوچکی اسمیں اجازت سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ جس طرح باطل شي صحت کی طرف عود نہیں کرتی اسی طرح بیع باطل بھی اجازت کی وجہ سے صحت کی طرف عود نہ کریگی، مثلاً مالک کو جب علم ہوا کہ فضولی نے میری شي کو بیچ دیا ہے تو مالک نے علم کے بعد بیع کی اجازت نہیں دی تو یہ بیع باطل ہوگئی اس لیے کہ اسکا انعقاد۔ اجازت پر موقوف تھا اور اجازت نہ پائی گئی اسلئے وہ بیع باطل ہوگئی اب مالک منع کرنے کے بعد پھر اجازت دیوے تو وہ بیع باطل صحت کی طرف عود نہ کریگی اس لئے کہ اجازت کا تعلق موقوف کے ساتھ ہے نہ کہ باطل کے ساتھ۔ (شرح مجلہ عربی سلیم رستم: ۲۱۲/۱)

شرح سیر کبیر میں ہے کہ اگر کسی شخص نے حربی کے لئے وصیت کی پھر وصیت کے بعد حربی مسلمان ہوگیا خواہ موصی کے موت سے قبل یا موت کے بعد تو موصی کی وصیت باطل ہوگی اس لئے کہ جس شخص کے لئے وصیت کی ہے وہ وصیت کے وقت

میت کے حکم میں ہے اور میت کے لئے وصیت باطل ہے لہذا حربی کے لئے بھی وصیت باطل ہوگی اور بعد میں اسلام قبول کرنا وصیت کو صحت کی طرف لوٹائے گا نہیں اس لئے کہ وصیت کے وقت موصی لہ کی حالت کا اعتبار ہوگا اور اگر ورثہ اس وصیت کی اجازت دیدے اور نافذ کرنا چاہے تب بھی اجازت صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ جب وصیت باطل ہوگئی تو اجازت سے صحیح نہیں ہوگی کیونکہ اجازت کا تعلق موقوف کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ نافذ کے ساتھ۔ (شرح سیر کبیر: ۲۳۳/۵)

اسی طرح جو بیع جائز اور نافذ ہوچکی اسمیں بھی اجازت کا کوئی معنی نہیں۔ مثلاً فضولی نے کسی شخص کے لئے کوئی شئی خریدی تو وہ شئی خود فضولی کے لئے ہوگی نہ کہ اس شخص کے لئے جس کے لئے خریدا ہے اس لیے کہ اس نے فضولی کو وکیل نہیں بنایا تھا اور بغیر وکیل بنائے جب فضولی نے خریدلیا تو خریدنا فضولی کے لئے ہوگیا اور وہ بیع فضولی کے حق میں نافذ ہوگئی۔ اس شخص کے اجازت دینے سے وہ شئی اجازت دینے والے کے لئے نہ ہوگی اس لیے کہ بیع نافذ کا اجازت سے کوئی تعلق نہیں وہ تو پہلے سے نافذ ہوچکی ہے۔ (شرح مجلہ سلیم رستم باز: ۲۰۵/۱)

اسی طرح کسی کو کوئی معین شئی خریدنے کا وکیل بنایا لیکن یہ شرط لگائی کہ پانچ سوں روپئے میں ہی خریدنا اور وکیل نے سات سو میں خریدا تو یہ شراء، وکالت کے تحت داخل نہ ہوگا بلکہ وکیل اپنے لئے خریدنے والا شمار ہوگا اب اگر مؤکل نے اپنے لئے اس شئی کو پسند کرتے ہوئے اجازت دیدی کہ میں سات سو کے عوض لینے پر راضی ہوں تب بھی وہ شئی مؤکل کی نہ ہوگی، کیوں کہ اس اجازت کا تعلق بیع نافذ سے ہے اور بیع نافذ میں اجازت مؤثر نہ ہوگی۔ (شرح مجلہ سلیم رستم باز: ۲۰۵/۱ واصول الکرخی ص ۳۷۲)

٦ قاعده:- الإجازة اللاحقة كالوكالة السابقة.

ترجمه:- اجازت لاحقہ وکالت سابقہ کے مانند ہے۔

تشریح:- یعنی مالک کی اجازت کی وجہ سے ایسا شمار کیا جائے گا کہ مالک نے عقد کے وقت ہی اسکو وکیل بنادیا تھا لہذا اجازت کے بعد فضولی مثل وکیل کے ہوگا اور وکیل کے قبضہ میں مبیع کا ثمن امانت ہوتا ہے اسی طرح فضولی کے قبضہ میں بھی امانت ہوگا لہذا بغیر تعدی کے ھلاک ہونے کی صورت میں ضمان عائد نہ ہوگا چاہے ثمن کا ہلاک ہونا اجازت کے قبل ہو یا اجازت کے بعد اس لیے کہ اجازت کے بعد فضولی عقد کے وقت ہی سے وکیل مانا جائے گا اور ثمن مالک کی ملک ہوگا جو فضولی کے قبضہ میں امانت تھا لہذا ثمن کا امانت ہونا قبضہ کے وقت ہی سے ہوا۔ لہذا ہلاک ہونے کی صورت میں فضولی پر ضمان عائد نہ ہوگا۔ (حدایہ: ۸۹/۳)

پھر یہ بات یاد رہے کہ مالک کو اجازت دینے کا اختیار اس وقت تک حاصل ہوگا جب تک کہ مبیع موجود ہو اور عاقدین یعنی فضولی اور مشتری اپنی حالت پر موجود ہوں یعنی ان میں اہلیت بیع موجود ہو۔ فتح القدیر میں اس کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ مالک کا اجازت دینا درحقیقت عقد میں تصرف کرنا ہے اس طور پر کہ اجازت سے پہلے بیع موقوف ہے اور اجازت کے بعد نافذ ہوجائے گی، پس جب اجازت دینا عقد میں تصرف کرنا ہے تو اجازت کے وقت عقد کا موجود ہونا ضروری ہے اور عقد موجود ہوگا

عاقدین اور معقود علیہ کے موجود ہونے سے، اس لئے اجازت کے وقت عاقدین اور معقود علیہ کا موجود ہونا ضروری شرط قرار دیا گیا لہذا اگر اجازت کے وقت معقود علیہ موجود نہ ہو یا عاقدین اپنی حالت پر نہ ہوں تو مالک کی اجازت نافع نہ ہوگی۔ نیز مالک کا وجود بھی ضروری ہے اس لئے کہ اسی کی اجازت سے بیع نافذ ہو رہی ہے، اگر مالک مرجائے تو پھر اس کے ورثہ کی اجازت سے بیع منعقد نہیں ہوگی لہذا مالک کا موجود ہونا بھی ضروری ہے ——— فتح القدیر میں ''الایضاح'' کے حوالہ سے بیان فرمایا ہے کہ فضولی کا عقد جائز اور نافذ ہونے میں اجازت پر موقوف ہے لہذا اجازت کا حکم انشاء کا حکم ہوگا یعنی گویا کہ اجازت کے وقت بیع کا انعقاد ہوا، تو جب اجازت، انشاء کے حکم میں ہے تو انشاء عقد کے وقت اوپر مذکور چاروں کا وجود ضروری ہوتا ہے لہذا اجازت کے وقت بھی ضروری ہوگا، ——— اوپر مذکور حکم اس وقت ہے جبکہ فضولی نے ایسے ثمن کے عوض فروخت کیا ہو جو دین ہو یعنی دراہم، دنانیر یا فلوس ہوں اور اگر فضولی نے مالک کی شئ کو کسی معین سامان کے عوض فروخت کیا ہے تو اوپر مذکور چار اشیاء کے علاوہ اس عرضِ معین کا بقاء بھی ضروری ہوگا، اور اِس صورت میں مالک کی اجازت پر یہ بیع موقوف نہ ہوگی اس لئے کہ ثمن جب عرضِ معین ہو تو یہ بیع مقایضہ ہے اور بیع مقایضہ من وجہ ہر ایک جانب میں شراء ہوتی ہے تو گویا فضولی کے حق میں من وجہ شراء ہے اور شراء کسی کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی، لہذا یہ بیع فضولی کے حق میں لازم اور نافذ ہوگی اور مالک کی طرف سے جو اجازت ہے وہ اس بات کی اجازت ہے کہ فضولی مالک کے مال میں سے اس چیز کو اداء کردے جس کو بیچا ہے اور عقد موقوف کی اجازت نہیں ہے۔ اس وجہ سے اگر مالک نے اجازت دیدی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس مبیع کا ثمن معین مالک کو دیا جائے گا اور اس سے مبیع لے لی جائے، اور اگر اس نے اجازت نہیں دی تو عقد تو لازم ہو گیا ہے لہذا فضولی پر مثل واجب ہوگا اگر مبیع مثلی ہو اور اگر مثلی نہ ہو تو اس پر مبیع کی قیمت واجب ہوگی۔ (فتح القدیر: ۶/۱۹۱)

۷ قاعدہ :- الإجتهاد لاینقض بمثله ولا یعارض النص

ترجمہ :- ایک اجتہاد اسکے مثل اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا اور اجتہاد نص کا معارض و مقابل نہیں ہوسکتا۔

تشریح:- لغت کے اعتبار سے اجتہاد کے یہ معنی ہے کہ اپنی تمام تر قوت اور کوشش کو کسی فعل کے انجام دینے میں صرف کر دینا۔ اسکے بعد یہ لفظ ایک مخصوص معنی میں مستعمل کیا جانے لگا جو اسکا اصطلاحی معنی ہے کہ کسی مجتہد کا احکام شرعیہ کے حصول میں اپنی تمام تر قوت و کوشش کو صرف کر دینا اجتہاد کہلاتا ہے یعنی کسی حکم کی طلب میں حسب وسعت اس درجہ کی جد وجہد کر لینا کہ جسکے بعد مجتہد کو یہ احساس پیدا ہو جائے کہ اسکے بعد اب اس سے زیادہ وہ کچھ نہیں کر سکتا، مزید جستجو سے عاجز ہے۔

پھر احکامِ شرعیہ کا ثبوت قرآن مجید یا سنت یا اجماع سے ہوگا یا ان کے ثبوت کے لئے کوئی دلیل اور نص موجود نہ ہوگی بلکہ یہ احکام قیاس کے ذریعے ادلۂ شرعیہ سے ماخوذ ہونگے، اب اگر کوئی اجتہاد منصوص علیہ احکام کے معارض ہو تو وہ اجتہاد باطل ہوگا'' لأن الإجتهاد لایعارض النص '' کبھی کسی شئ کے بارے میں حکم شرعی وارد ہوتا ہے لیکن وہاں اس حکم کی علت کا بیان نہیں ہوتا ایسی جگہ مجتہد کا اجتہاد یہ ہوگا کہ اس حکم کی علت کے استنباط و استخراج میں انتہائی کوشش کرے اور یہ وہ مقام ہے جو مجتہد

کے اجتہاد کا مشکل ترین مقام ہوتا ہے۔ (شرح مجلہ ص ۵۱)

مجتہد کیلئے ضروری ہے کہ مسلمان ہونے کے ساتھ ساتھ وہ استدلال کے طریقوں اور ان کے شروط سے واقف ہو، تا کہ جو طریقے نتیجہ خیز ہوں ان کو اختیار کر سکے۔ کتاب کے ناسخ منسوخ کو پہچانتا ہو۔ صرف، نحو جیسے علوم پر بصیرت رکھتا ہو، تا کہ عرب کے مخاطبات اور ان کے کلام کے استعمال میں ان کی عادات وغیرہ پر دسترس حاصل ہو وغیر ذلک۔ (شرح مجلہ ص ۵۲)

اس قاعدہ کا پہلا جزء ہے "الإجتهاد لاينقض بمثله" یعنی اجتہاد اول کے ذریعہ جب فیصلہ کر دیا گیا تو اب اس کو اجتہاد ثانی کے ذریعہ توڑا نہیں جاسکتا۔ الاشباہ میں کہا ہے کہ اس کی دلیل اجماع ہے۔ چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنے اجتہاد سے بہت سے مسائل میں فیصلہ کیا اور فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے ان کی مخالفت کی، لیکن فاروق اعظمؓ نے اپنی خلافت کے زمانہ میں ان فیصلوں کو رد نہیں کیا، اور الاشباہ میں علت یہ بیان کی ہے کہ اجتہاد ثانی اجتہاد اول سے اقویٰ نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر اجتہادِ اول میں خطاء کا امکان ہے تو اجتہاد ثانی میں بھی خطاء کا امکان ہے، اور اگر اجتہاد ثانی میں صواب کا احتمال ہے تو اجتہاد اول میں بھی صواب کا احتمال ہے یعنی اجتہاد ثانی کو کسی بھی طرح اجتہاد اول پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ اسی وجہ سے جب حضرت عمرؓ کی مشغولی بڑھ گئی تو انہوں نے حضرت ابوالدرداءؓ کو قاضی بنا دیا، مروی ہے کہ دو شخص ان کے پاس ایک قضیہ لے کر پہنچے تو حضرت ابوالدرداءؓ نے ایک کے حق میں فیصلہ کر دیا تو مقضی علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہوا) حضرت عمرؓ کے پاس آیا تو فاروق اعظمؓ نے واقعہ کے متعلق اس سے سوال کیا تو اس نے جواب دیا کہ حضرت ابوالداراداء نے میرے خلاف فیصلہ کیا ہے تو فاروق اعظمؓ جواب دیا کہ اگر میں ان کی جگہ ہوتا تو تمہارے حق میں فیصلہ کرتا۔ تو پھر فاروق اعظمؓ سے کہا گیا کہ آپ کو ایسا فیصلہ کرنے سے کونسی چیز مانع بن رہی ہے تو جواب دیا کہ اس مسئلہ کے متعلق کوئی نص موجود نہیں اور رائیں مشترک ہیں یعنی سب کا درجہ برابر ہے، کسی کی رائے (اجتہاد) کو دوسرے کی رائے پر کوئی فضیلت نہیں ہے لہذا میں فیصلہ بدل نہیں سکتا۔ نیز دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اگر اجتہاد ثانی سے اجتہاد اول کو رد کیا گیا تو احکام شرعی میں اضطراب لازم آئے گا ان میں قرار نہیں ہو سکے گا، اس لئے کہ جب اجتہاد ثانی سے اجتہاد اول کو توڑ دیا جائے گا تو ثانی کو ثالث سے اور ثالث کو رابع سے هلم جرا، اور ایسا کرنے میں بڑی مشقت ہے اسی وجہ سے علماء کا متفقہ فیصلہ ہے کہ مختلف فیہ مسائل میں حاکم کا فیصلہ توڑا نہیں جاسکتا اور اس کے فیصلہ کی وجہ سے وہ حکم جس کا اجتہاد کی وجہ سے فیصلہ کیا گیا ہے وہ متفق علیہ کے مانند ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۲۹۳/۱)

اس قاعدہ میں اجتہاد سے عام معنی مراد ہے جس میں اجتہادِ شرعی یعنی مجتہد کا ایسے ظنی مسائل میں اجتہاد جن کے متعلق کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو وہ بھی شامل ہے جو اجتہاد کا شرعی معنی ہے۔ (۲) قاضی کا مسائلِ اجتہادیہ میں اپنے اجتہاد سے فیصلہ یہ بھی اجتہاد کے مفہوم میں داخل ہے چنانچہ قاضی کا فیصلہ بدلا نہیں جائے گا ورنہ پھر فیصلوں کے باطل کرنے کا تسلسل قائم ہو جائیگا اور کوئی ایسا فیصلہ باقی نہ رہے گا جو قابل وثوق قرار پائے۔ مثلاً اگر کوئی قاضی کسی فاسق شخص کی شہادت کو اسکے فسق کی بنا پر رد کر دے۔ اسکے بعد یہ شخص توبہ کر کے اس شہادت کا اعادہ کرے تب بھی یہ شہادت مقبول نہ ہو گی ہاں ایسا شخص کسی دوسرے

قضیہ میں شہادت دے تو اسکی شہادت قبول ہوگی لیکن ایک مرتبہ ایک قضیہ میں قاضی نے اپنے اجتہاد سے شہادت کے رد ہونے کا فیصلہ کر دیا تو اس قضیہ میں شہادت قبول ہونے کا فیصلہ نہ ہوگا ورنہ ایک اجتہاد سے دوسرے اجتہاد کا نقض لازم آئے گا۔(۳) اجتہاد بالتحری بھی اجتہاد کے مفہوم میں داخل ہے چنانچہ قبلہ نا معلوم ہونے کی صورت میں جب کوئی شخص اپنی عقل وراے سے ایک سمت کو قبلہ تصور کر لے اسکے بعد پھر کوئی دوسری سمت کی طرف اسکی رائے منتقل ہو جائے تو وہ اس دوسری اجتہادی رائے پر عمل کریگا لیکن اول رائے، ثانی رائے سے باطل نہیں ہوگی بلکہ پہلی تحری اور رائے سے جس سمت کو متعین کر کے نماز ادا کی ہے وہ بھی صحیح ہے اور تحری بدلنے کی وجہ سے پھر اسی نماز کے بعض حصے کو دوسری سمت کی طرف رخ کر کے ادا کی وہ بھی صحیح ہے یہاں تک کہ اگر چار رکعت کی نماز چار سمت کی طرف چار تحری سے ادا کی تو اسپر نماز کی قضاء واجب نہ ہوگی، اگر تحری بدلنے سے اس سے پہلے دوسری سمت کی طرف ادا کی ہوئی رکعتوں کے باطل ہونے کا حکم دیا جائے تو ایک اجتہاد سے دوسرے اجتہاد کو باطل کرنا لازم آئیگا اور وہ صحیح نہیں ہے۔(شرح مجلہ ۱ ازص ۵۳)

قاعدہ کا دوسرا جزء ہے" ولا يعارض النص "یعنی اجتہاد نص کے معارض نہ ہوگا اور نص پر عمل ہوگا مثلاً امیر نے کسی کام کا حکم دیا اور لوگوں کا اس امر کے بارے میں اختلاف ہو گیا بعض کا کہنا ہے کہ اس امر کی تعمیل میں ہلاکت ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اس میں نجات ہے، ایسی صورت میں لوگوں پر امیر کی اطاعت واجب ہوگی، اس لئے کہ امیر کی اطاعت نص سے ثابت ہے چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے" اسمعوا و أطيعوا و لو أمر عليكم عبد حبشي مجدع ما أقام فيكم كتاب الله عزوجل "—اور لوگوں کا اختلاف ان کا اجتہاد ہے اور اجتہاد نص کے معارض نہیں ہو سکتا۔(شرح سیر کبیر: ۱/۱۱۷)

۸ قاعدہ :- الأجر والضمان لايجتمعان.

ترجمہ :- اجرت اور ضمان ایک ہی جگہ جمع نہیں ہوسکتے۔

تشریح:- یعنی جب اجرت اور تاوان کا سبب ایک ہی ہوگا ایسی حالت میں یہ دونوں ایک محل میں جمع نہ ہو سکیں گے۔ کیونکہ ضامن ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ انسان کو شئی کا مالک تصور کر لیا جائے اور مالک ہونے کی حالت میں شئی کی اجرت ادا کرنے کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔ اور اجرت کی ادائیگی کا تقاضہ یہ ہے کہ انسان شئی کا مالک متصور نہ ہو لہذا ضمان عائد نہ ہوگا لہذا ضمان اور ادائے اجرت اپنے اپنے اقتضاء میں ایک دوسرے کے منافی و متضاد امر ہیں اسلئے ان دونوں کا ایک محل میں اجتماع ممکن نہیں مثلاً ایک شخص نے کسی کا اونٹ غصب کر لیا اور اسکو اپنے استعمال میں لاتا رہا حتی کہ اونٹ لاغر ہو گیا اور اسکی وجہ سے اسکی قیمت میں کمی واقع ہو گئی تو اب غاصب کو اونٹ کے مالک کے حق میں اس نقصان کا تاوان ادا کرنا ہوگا اور اسکی اجرت غاصب پر واجب نہ ہوگی اس لیے کہ اجرت اور ضمان ایک محل میں جمع نہیں ہوا کرتے، اسی طرح ایک شخص نے جانور سواری کے لئے کرایہ پر لیا، اس شخص کو اس جانور پر بوجھ لادنے کا حق نہ ہوگا اب اگر اس شخص نے بوجھ لاد دیا اور جانور مر گیا تو قیمت کا تاوان ادا کرنا ہوگا اور جانور کا کرایہ واجب نہ ہوگا۔

لیکن اگر اجرت اور تاوان کا سبب الگ الگ ہوتو ایسی صورت میں اجرت اور ضمان کا اجتماع ممکن ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے معین جگہ تک جانے کے لئے دابہ اجرت پر لیا اس شرط کے ساتھ کہ وہ خود اس پر سوار ہوگا، دوسرے کو سوار نہیں کرے گا۔ لیکن اس نے اپنے ساتھ دوسرے کو سوار کر دیا اور جانور اس جگہ پہنچنے کے بعد ہلاک ہو گیا تو مستاجر کو اجرت بھی واجب ہوگی اور دابہ کی نصف قیمت کا بھی ضامن ہوگا، اس لئے کہ اپنے ساتھ دوسرے کو سوار کر کے اس نے تعدی کی ہے لہذا دونوں کا وجوب ہوگا، اس لئے کہ دونوں کا سبب الگ الگ ہے، کہ اجرت تو اجارہ کی وجہ سے واجب ہوگی اور ضمان تعدی کی وجہ سے۔۔۔(شرح مجلہ:۱/۷۵سلیم رستم باز)

۹ قاعدہ:۔ **الأجل لايحل قبل وقته.**

ترجمہ:۔ مدت، وقت سے پہلے پوری نہ ہوگی۔

تشریح:۔ کسی عقد و معاملہ کے لئے ایک مدت معین کر دی تو جب تک وہ مدت پوری نہ ہو وہاں تک اس معاملہ کی رعایت ضروری ہے مثلاً مشتری نے ثمن کی ادائیگی کے لئے ایک تاریخ کو متعین کر دیا تو اس تاریخ سے پہلے بائع ثمن کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ مگر ایک مسئلہ اس سے مستثنیٰ ہے کہ اگر مدیون مدت پوری ہونے سے پہلے مر جائے یا اس پر موت کا حکم لگ جائے یعنی مرتد ہو کر دار الحرب میں جا ملے ایسی صورت میں وقت سے پہلے مدت پوری ہو جائے گی لہذا وارثین کے ذمے فی الحال ثمن کی ادائیگی لازم ہوگی اس لیے کہ مدت دینے سے مقصود آسانی اور سہولت دینا ہے اور سہولت دینے کا معاملہ متعلقین کے ساتھ ہوتا ہے۔ جب تک وہ متعلق ہے، سہولت ہے ورنہ نہیں، مذکورہ صورت میں بائع نے مشتری کے حق میں رعایت کی ہے جو رعایت دوسروں (وارثین) کے حق میں نہیں ہے اسلئے فوراً ادا کرنا ضروری ہوگا۔ (دیکھئے شرح الحموی علی الاشباہ:۳/۱۵۲) اسی طرح کرایہ پر دیا ہوا مکان، دوکان وغیرہ وقت سے پہلے خالی نہیں کروا سکتا۔

۱۰ قاعدہ:۔ **الإحتياط في حقوق الله لا في حقوق العباد.**

ترجمہ:۔ احتیاط اللہ تعالیٰ کے حقوق میں ہے نہ کہ بندوں کے حقوق میں۔

تشریح:۔ اس لیے کہ حقوق اللہ در حقیقت حق النفس ہے، اسمیں احتیاط کی صورت میں کسی کا کوئی نقصان نہیں اور حقوق العبد یعنی وہ حقوق جنکی نسبت بندے کی طرف ہوتی ہے ان میں احتیاط کی وجہ سے بصورت وجوب، بندہ پر جبراً ایک شئی کا الزام ہے جو ظلم ہے اسلئے حقوق العبد میں احتیاط نہیں ہاں اگر دلیل سے وجوب ثابت ہو تو پھر واجب ہوگا۔ مثلاً جب کوئی نماز صحت اور فساد کے درمیان دائر ہو تو احتیاط یہ ہے کہ نماز کا اعادہ کر لے لیکن اگر کسی بندے پر ضمان، وجوب اور عدم وجوب کے درمیان دائر ہو تو احتیاطاً ضمان کو واجب نہیں کیا جائے گا۔ (اصول کرخی ص ۳۷۰)

۱۱ قاعدہ:۔ **إذا اجتمع أمران من جنس واحد ولم يختلف مقصودهما دخل أحدهما في الآخر غالباً.**

ترجمہ:— جب دو چیزیں ایک ہی جنس کی جمع ہو جائیں کہ ان دونوں کا مقصود مختلف نہ ہو تو اکثر ایک، دوسری میں داخل ہو جائے گی۔

تشریح:— کسی آدمی کو حدث (ناقض وضوء) بھی ہے اور جنابت (جس سے غسل واجب ہوتا ہے) یا حیض اور حدث ہے تو ایک ہی غسل کافی ہو جائے گا اس لیے کہ ان دونوں کا مقصود حدث کا ازالہ اور طہارت ہے۔ اسی طرح کوئی آدمی مسجد میں آیا اور اس نے فرض نماز یا سنتیں ادا کی تو وہی نماز تحیۃ المسجد کے لئے کافی ہوگی اور تحیۃ الوضوء بھی ادا ہو جائے گی اس لیے کہ مقصود یہ ہے کہ کوئی وضوء اور مسجد میں داخلہ بغیر نماز کے نہ ہو۔ اگر کسی سے نماز میں کئی دفعہ سہو ہوا تو صرف ایک ہی سجدہ کافی ہے۔ کسی نے حالتِ احرام میں ایک ہی مجلس میں اپنے ہاتھ اور پاؤں کے ناخنوں کو کاٹ لیا تو ایک ہی دم واجب ہوگا اور اگر مجلس مختلف ہو تو ہر ہاتھ اور پاؤں کے لئے الگ دم ہوگا اور چار دم واجب ہوں گے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اختلاف مجالس کی صورت میں بھی ایک ہی دم واجب ہوگا۔ مجلس کے ایک ہونے کی صورت میں ایک ہی دم کا وجوب اسلئے ہے کہ مقصود (ارتفاق) سب کا ایک ہے اسلئے تداخل ہوگا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۳۴۶) دیکھئے مزید امثلہ کے لئے شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۳۴۶)

۱۲ قاعدہ:— إذا اجتمعت الإشارة و العبارة تعتبر الإ شارة.

ترجمہ:— جب اشارہ اور عبارت (تسمیہ) جمع ہو جائیں تو اشارہ کا اعتبار ہوگا۔

تشریح:— کسی چیز کی طرف اشارہ کرنے سے مقصود اس شئ کی تعریف ہوتی ہے اور اس شئ کے نام کے ذکر سے بھی تعریف مقصود ہوتی ہے اب اگر کسی شخص نے کسی جگہ ایک شئی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس شئی کا نام بھی ذکر کر دیا لیکن جس شئ کا نام ذکر کیا وہ شئ نہ تھی ایسی صورت میں اشارہ کا اعتبار کر کے حکم کو ثابت کیا جاوے؟ یا تسمیہ کا؟ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے تو اشارہ کا اعتبار فرمایا ہے اور دلیل امام صاحبؒ کی یہ ہے کہ اشارہ مقصود یعنی تعریف میں تسمیہ کے مقابل زیادہ بلیغ ہے اس لیے کہ اشارہ کسی شئ کو اسپر ہاتھ رکھ کر متعین کرنے کے درجہ میں ہے اور اشارہ سے وہ شئی بالکلیہ دوسری اشیاء سے ممتاز ہو جاتی ہے اس لیے کہ ایک شئ کی طرف اشارہ کر کے دوسری شئ مراد لینا ممتنع ہے، برخلاف تسمیہ کے۔ اگر چہ اس سے بھی تعریف حاصل ہوتی ہے لیکن اس درجہ کی نہیں جو اشارہ سے حاصل ہوتی ہے اس لیے کہ تسمیہ میں لفظ کو ذکر کیا جاتا ہے اور ایک لفظ بول کر غیر موضوع لہ معنی بھی کبھی مراد لیا جا سکتا ہے لہٰذا تسمیہ سے اشارہ جیسی تعریف حاصل نہ ہوگی اسلئے امام صاحبؒ کے نزدیک اشارہ کا اعتبار ہوگا، تسمیہ اور عبارت کا نہیں۔ چنانچہ اگر کسی مرد نے کسی عورت سے شادی کی اور مہر متعین کرتے ہوئے کہا کہ مہر میں سرکہ کا یہ مٹکا دوں گا اور اس مٹکے میں سرکہ کے بجائے شراب تھی تو بقول امام صاحبؒ کے اشارہ کا اعتبار کرتے ہوئے یہ حکم ہوگا کہ اس نے شراب کو مہر میں متعین کیا اور شراب مسلمان کے نزدیک مال نہیں تو گویا کہ بغیر مہر کے نکاح ہوا اور بغیر مہر کے نکاح کی صورت میں مہر مثل کا وجوب ہوتا ہے لہٰذا اس مسئلہ میں بھی مہر مثل کا وجوب ہوگا اور مرد نے سرکہ کا جو تذکرہ کیا ہے اسکا اعتبار کرتے ہوئے اس مٹکے کے بقدر سرکہ دینا لازم نہ ہوگا۔ لیکن حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مٹکے کے بقدر سرکہ دینا لازم ہوگا۔ امام ابو

یوسفؒ تو سرکہ دینے کا حکم اسلئے فرمارہے ہیں کہ مرد نے عورت کو مال دینے کی لالچ دے کر نکاح کیا ہے لہٰذا وہی مال دیا جائے گا جس کا تذکرہ کیا ہے اور اتفاق سے جس مال کا تذکرہ کیا ہے اسکے نہ ہونے کی صورت میں اس مال کا مثل لازم ہوگا اگر وہ مال ذوات الامثال میں سے ہو، یا قیمت دی جائیگی جبکہ وہ ذوات الامثال میں سے نہ ہو بلکہ قیمتی ہو۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اشارہ اور عبارت کے جمع ہونے کی صورت میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز بیان کی گئی ہے اگر وہ اسی جنس سے ہو جس کی طرف اشارہ کیا ہے تو حکم کا تعلق مشارالیہ سے ہوگا اس لیے کہ مسمی کی ذات مشارالیہ میں موجود ہے اگرچہ مسمی اور مشارالیہ وصف میں مختلف ہوں اس لیے کہ وصف تو تابع ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا اور اگر مسمی مشارالیہ کی جنس کے خلاف ہو تو حکم کا تعلق مسمی سے ہوگا مشارالیہ سے نہ ہوگا اس لیے کہ امام محمدؒ کے نزدیک تسمیہ، اشارے کے مقابل زیادہ بلیغ ہے اس لیے کہ تسمیہ شئي کی ماہیت اور حقیقت کو بتلاتا ہے اور اشارہ صرف ذات کو بتلاتا ہے اور ذات کی تعریف کے بجائے ماہیت کو بتلانا زیادہ مفید ہے اس لیے کہ اشارہ کا تعلق خارج سے ہے اور اشارہ وہی خارج میں محسوس شئي پر منحصر ہوگا اگر ہے تو ہے اور نہ ہو تو کچھ نہیں اور تسمیہ سے ماہیت کو بتلایا اور ماہیت کا تعلق علم سے ہے لہٰذا تسمیہ سے مقصود وہ ماہیت والی شئي اگر موجود ہے تو وہ مراد ہوگی اور نہ ہونے کی صورت میں وہ چیز حاصل کرنا ضروری ہے تو تسمیہ زیادہ مفید ہوا۔

مثالِ مذکور میں امام محمدؒ کے قول کے مطابق سرکہ دینا لازم ہوگا اسلئے کہ سرکہ کا تذکرہ کیا ہے اور اشارہ بھی پایا گیا اور جس کی طرف اشارہ کیا ہے وہ مشارالیہ خمر ہے۔ اور مشارالیہ خمر اور مسمی سرکہ کی ذات میں اختلاف ہے۔ اس لیے کہ دونوں کے مقاصد اور احکام مختلف ہیں اور اختلاف جنس کے وقت مسمی کا اعتبار ہوتا ہے لہٰذا مٹکے کے وزن کے بقدر سرکہ دینا لازم ہوگا۔ (از ھدایہ: ۳۳۶/۲)

۱۳ قاعدہ :- إذا اجتمع الحقان قدم العبد.

ترجمہ :- جب دو حق (یعنی بندہ اور شریعت کا) جمع ہوجائیں تو بندہ کے حق کو مقدم رکھا جائیگا۔

تشریح :- اس لیے کہ بندہ محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ غنی ہے لہٰذا محتاج کے حق کی رعایت کی جائیگی۔ بندہ کے حق سے مراد یہ ہے کہ کسی شئي کے ساتھ بندہ کی کوئی مصلحت وابستہ ہو۔ مثلاً بیع فاسد میں فسخ عقد ضروری ہے لیکن اگر مشتری نے مبیع کو بیچ دیا تو اسکی بیع نافذ ہوجائے گی۔ اس لیے کہ یہاں دو حق جمع ہوگئے ایک تو شریعت کا حق ہے کہ مبیع بائع اول کو واپس کرنا اور عقد فسخ کرنا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ عقد فاسد واقع ہوا ہے اور اسی مبیع کے ساتھ بندہ کا حق یعنی مشتری ثانی کا حق بھی وابستہ ہے لہٰذا بندہ کا حق مقدم ہوگا اور مبیع کو واپس نہیں کیا جائیگا۔ (از ھدایہ: ۶۴/۳)۔ اسی طرح حالتِ اضطرار میں کسی نے شکار کو پایا اور کسی انسان کا مال بھی پایا تو وہ مضطر شکار کو ذبح کر کے اپنے استعمال میں لائے گا اور انسان کے مال کو استعمال نہ کرے گا اگرچہ حالت اضطرار میں مال غیر اور شکار دونوں کے ساتھ اس کا حق وابستہ ہے لیکن ایک کا تعلق بندہ سے ہے اور دوسرا من جانب اللہ ہے لہٰذا بندہ کے حق کی رعایت کرتے ہوئے شکار کو ذبح کر کے استعمال میں لاوے نہ کہ غیر کے مال کو۔ (شرح الحموی علی الاشباہ ۲۵۹/۳)

اس قاعدہ سے ایک مسئلہ مستثنیٰ ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی شخص احرام باندھ لے اور اس کی ملک میں شکار ہو تو محرم کے ذ

شکار کا چھوڑ دینا واجب ہے اس مسئلہ میں بندہ کے حق پر، حق اللہ کو ترجیح دی گئی ہے اس لئے کہ شکار چھوڑنے کا حکم اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے ہے۔ جبکہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ شکار کو چھوڑ دینے کا حکم اس لئے ہے کہ دونوں حقوق کی رعایت ہوجائے، حق اللہ کو حق العبد پر ترجیح کی وجہ سے نہیں ہے اور وہ اس طریقہ پر کہ وہ شکار کو ابھی چھوڑ دے تا کہ حق اللہ کی رعایت ہوجائے لیکن اس طریقہ پر چھوڑے کہ وہ ضائع نہ ہو(تا کہ بعد میں پکڑ لیا جائے) اس میں بندہ کے حق کی رعایت ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۲۶۰/۳)

تحفۃ الالمعی میں ہے کہ نمازوں کی ادائیگی اول وقت میں افضل ہے لیکن احنافؒ کے نزدیک تین صورتوں میں اول وقت کی فضیلت ثانی وقت کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، پہلی صورت ہے، حق مصلیان یعنی نمازیوں کا حق، اس حق کی بناء پر اول وقت کی فضیلت ثانی وقت کی طرف منتقل ہوتی ہے، کیونکہ اول وقت کی فضیلت اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور ثانی وقت کی فضیلت بندوں کا حق ہے اور جب ان دونوں حقوق میں تعارض ہوتا ہے تو بندوں کے حق کی رعایت کی جاتی ہے، کیونکہ وہ محتاج ہیں اور اللہ تعالیٰ بے نیاز ہیں، اس حق کی وجہ سے احناف کہتے ہیں کہ عمومی احوال میں اسفار میں فجر پڑھنا افضل ہے، کیونکہ اس میں بندوں کے احوال کی رعایت ہے۔ اور رمضان میں نیز حرمین شریفین میں جلدی یعنی غلس میں نمازِ فجر پڑھنا افضل ہے کیونکہ وہاں یہی قرین مصلحت ہے، رمضان میں لوگ سحری کے وقت میں بیدار ہوجاتے ہیں، پس اسفار تک فجر کو مؤخر کرنے کی صورت میں یا تو لوگ تنہا نماز پڑھ کر سوجائیں گے یا نماز پڑھے بغیر سوئیں گے اور ان کی نماز یا جماعت فوت ہوجائے گی۔ اور حرمین شریفین میں تہجد کے وقت سے لوگ پہنچ جاتے ہیں، پس ان کی رعایت صبح صادق ہوتے ہی نماز پڑھ لینے میں ہے۔ غرض جہاں بندوں کا حق تاخیر کا متقاضی ہو وہاں ثانی وقت میں نماز پڑھنا افضل ہے اور جہاں بندوں کا حق بھی اول وقت کو چاہتا ہو وہاں دو فضیلتیں اکٹھا ہونے کی وجہ سے اول وقت میں نماز پڑھنا افضل ہے۔ (تحفۃ الالمعی: ۴۴۸/۱)

حق العبد کا حق اللہ پر مقدم ہونا اسوقت ہوگا جبکہ ان دونوں میں تعارض ہو ورنہ حق العبد وحق اللہ دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ اور حق العبد بھی درحقیقت شریعت کا حکم اور حق اللہ ہی ہے کیونکہ بندوں کے حقوق کا ادا کرنا حق تعالیٰ ہی کے حکم کی وجہ سے تو لازم ہے حق تعالیٰ نے خود حکم دیا ہے کہ بندوں کے حقوق ادا کرو اس بناپر یوں کہنا چاہئے کہ ایک حق اللہ دوسرے حق اللہ پر مقدم ہو گیا اسلئے حق اللہ اور حق العبد میں تعارض بھی نہیں مگر چونکہ ظاہر میں حق العبد معلوم ہوتا ہے اسلئے یہ کہا جاتا ہے کہ حق العبد حق اللہ پر مقدم ہے مگر یہ ظاہری تقدیم ہے۔ حضرت مولانا تھانویؒ فرماتے ہیں کہ ایک حقیقت کی بناپر یہ ظاہری تقدیم بھی رفع ہوجاتی ہے اُس حقیقت کے بارے میں حضرتؒ نے فرمایا کہ وہ حقیقت حق تعالیٰ نے میرے قلب پر وارد فرمائی ہے۔ میں نے منقول کہیں نہیں دیکھا وہ یہ کہ حق اللہ سے مراد حق النفس ہے کیونکہ جن امور کو حقوق اللہ کہا جاتا ہے وہ طاعات وعبادات ہیں اور ظاہر ہے کہ بندہ کے افعال سے حق تعالیٰ کا نہ کوئی نفع ہے نہ ضرر ہے بلکہ نفع وضرر جو کچھ ہے بندہ ہی کا ہے تو یقیناً حق اللہ میں جو اضافت ہے یہ اضافت نفع یا ضرر کی نہیں ہوسکتی جیسے حق العبد میں اضافت نفع یا ضرر کے لئے ہے۔ وہ ایسا حق ہے کہ جس کا ادا کرنا بندہ کو نافع اور اس کا تلف کرنا بندہ کو مضر ہے۔ اس طرح یہاں نہیں کہہ سکتے کہ یہ طاعات وعبادات ایسے حق اللہ ہیں کہ ان

کا ادا کرنا خداتعالیٰ کو نافع اور تلف کرنا ان کو مضر ہے۔ (نعوذ باللہ)

مولاناؒ فرماتے ہیں پس میرے نزدیک حق اللہ سے مراد حق النفس ہے اور حق العبد سے مراد حق الغیر ہے اس تفسیر پر دونوں جگہ اضافت یکساں ہوگی یعنی ہر جگہ اضافت نفع وضرر کی ہے پس حق اللہ یعنی حق النفس تو وہ ہے جس کا ادا کرنا اپنے آپ کو نافع ہے اور ضائع کرنا اپنے آپ کو مضر ہے اور حق العبد یعنی حق الغیر وہ ہے جس کا ادا کرنا دوسروں کو نافع، اور تلف کرنا دوسروں کو مضر ہے، پس اس تفسیر پر حق اللہ اور حق العبد میں کہیں تعارض نہیں ہوا اور جو اشکال حق العبد کو حق اللہ پر مقدم کرنے میں ہوتا تھا وہ بھی نہ رہا کیونکہ اس تفسیر پر جس کو حق اللہ کہا جاتا ہے وہ حقیقت میں حق النفس ہے۔ پس جہاں حق اللہ پر حق العبد کو مقدم کیا جاتا ہے وہاں درحقیقت حق الغیر کو حق النفس پر مقدم کیا گیا ہے اور اسمیں کچھ بھی اشکال نہیں ہے بلکہ یہ تو ایثار ہے۔ ویؤثرون علىٰ أنفسهم و لو كان بهم خصاصه (فقہ حنفی کے اصول وضوابط ص ۸۱)

۱٤ قاعده :- إذا اجتمع الحلال و الحرام أو المحرم و المبيح غلب الحرام و المحرم.

ترجمه :- جب حلال اور حرام کا اجتماع ہو جائے اسی طرح کوئی حرام کرنے والی نص اور مباح کرنے والی نص کا اجتماع ہو تو حرام اور محرم کو ترجیح ہوگی۔

تشريح :- اس لیے کہ اصل اشیاء میں حلت اور اباحت ہے پس جب دونوں جمع ہو جائیں تو بالیقین یہی معنی ہوگا کہ حرام اور تحریم، اباحت اور حلت کو منسوخ کرنے کے لئے ہے ورنہ اگر حلت اور اباحت ہی مقصود ہوتی تو وہ تو الأصل في الأشياء الإباحة کے قاعدہ سے پہلے ہی سے معلوم ہے تحریم کے بیان کی کوئی ضرورت نہیں لیکن پھر بھی تحریم کو بیان کیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ تحریم سے حلت کو منسوخ کرنا مقصود ہے۔ مثلاً حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا الضبُّ لستُ اكلهُ ولا أحرِمُهُ (مشکوۃ شریف صفحہ ۳۶۰ ج) س سے گوہ کی حلت ثابت ہوتی ہے اور ایک دوسری روایت جو حضرت عبداللہ بن شبل سے مروی ہے جسکے الفاظ یہ ہیں أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل لحم الضب (مشکوۃ شریف ص ۳۶۱) جس سے گوہ کی حرمت ثابت ہوتی ہے، تو احناف نے حرمت والی روایت کو اسی قاعدے کی بنا پر ناسخ مانتے ہوئے گوہ کے گوشت کو حرام قرار دیا ہے۔

الأشباہ میں کہا ہے کہ جب حضرت عثمانؓ سے دو بہنوں کو ایک ساتھ باعتبار وطی کے جمع کرنے کے متعلق سوال کیا گیا تو آپؓ نے جواب دیا "أحلتهما اٰية وحرّمتهما اٰية فالتحريم أحب إلينا" (شرح الحموی علی الاشباہ: ۳۰۳/۱) بدائع میں ہے کہ عثمانؓ کی مراد آیت تحلیل سے اللہ عزوجل کا فرمان ﴿ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴾ ہے اور آیت تحریم سے مراد اللہ عزوجل کا فرمان ﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ ہے جب اباحت اور حرمت کی دو دلیلوں میں تعارض واقع ہو گیا تو دلیلِ حرمت کو راجح قرار دیتے ہوئے دو بہنوں کو جمع کرنا مباح نہ ہوگا، کیونکہ تعارض کے وقت حرمت سے بچنے کے لئے دلیل محرم کو راجح قرار دینا اولیٰ ہے، تا کہ اس کے ارتکاب سے گناہ لازم نہ آئے، برخلاف مباح کے ترک کرنے کے کہ اس میں کوئی گناہ نہیں۔ (بدائع: ۵۴۲/۲)

چنانچہ معارف القرآن میں تحریر فرمایا ہے کہ اس آیت تحریم کی وجہ سے دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنا حرام ہے خواہ بہنیں ہوں یا علاتی ہوں یا اخیافی، نسب کے اعتبار ہوں یا رضاعی بہنیں ہوں، یہ حکم سب کو شامل ہے، البتہ طلاق ہو جانے کے بعد دوسری بہن سے نکاح جائز ہے لیکن یہ جواز عدت گزرنے کے بعد ہے، عدت کے دوران نکاح جائز نہیں ہے۔ جس طرح ایک ساتھ دو بہنوں کو ایک شخص کے نکاح میں جمع کرنا حرام ہے اسی طرح پھوپھی، بھتیجی اور خالہ بھانجی کو بھی کسی ایک شخص کے نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔"قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یجمع بین المرء ةوعمتها ولا بین المرءة وخالتها "(بخاری ومسلم) چنانچہ فقہاء کرام نے بطور قاعدہ کلیہ کے یہ لکھا ہے کہ ہر ایسی دو عورتیں جن میں سے اگر کسی ایک کو مذکر فرض کیا جائے تو شرعاً ان دونوں کا آپس میں نکاح درست نہ ہو، اس طرح کی دو عورتیں ایک مرد کے نکاح میں جمع نہیں ہو سکتیں۔ (معارف القرآن:۳۶۲/۲)

۱۵ قاعدہ :- إذا اجتمع المباشر والمتسبب یضاف الحکم إلیٰ المباشر .

ترجمہ :- جب کسی فعل کا مرتکب اور اسکے لئے اسباب مہیا کرنے والا جمع ہو جائیں تو حکم مرتکب کی طرف منسوب ہوگا۔

تشریح :- مباشر اس شخص کو کہتے ہیں جس کے فعل سے کوئی عمل وجود میں آئے درمیان میں کسی کا واسطہ نہ ہو چنانچہ وہ عمل اس شخص کی جانب منسوب ہوگا۔ اور متسبب اس کو کہتے ہیں جو کسی عمل کا ذریعہ بنا ہو اور کسی عمل کے وجود میں آنے کے لئے فاعل کے فعل کا واسطہ ہو۔ ایسے شخص کو متسبب کہتے ہیں اور اس کے عمل کو سبب۔ اور مباشر کا عمل علت ہوگا اور متسبب کا فعل سبب، اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ سبب کی طرف اس لیے کہ حکم فاعل کے فعل جو علت کے درجہ میں ہے اسی کی طرف منسوب ہوگا۔ مثلاً کسی شخص نے دوسرے کو چوری کا راستہ بتایا اور چور نے چوری کی تو سزا چور کو دی جائیگی اس لیے کہ فعل کا مرتکب وہی ہوا ہے اور راستہ بتانے والے پر چوری کی سزا مرتب نہ ہوگی اس لیے کہ وہ محض سبب ہوا ہے۔ البتہ کسی شخص میں ہر دو صفت موجود ہوں تو اس صورت میں مباشر ہونے کی حیثیت سے اسکی طرف فعل کی نسبت کی جائیگی۔

لیکن جس صورت میں متسبب کے سبب بننے کے بعد فاعل کا فعل ایسا درجہ رکھتا ہو کہ اسکی طرف حکم کی نسبت کئے جانے کی صلاحیت نہ ہو ایسی صورت میں متسبب ہی کی جانب حکم کی نسبت ہوگی کیونکہ متسبب کا عمل ہی ایسا سبب ہوگا جس میں علت کے معنی پائے گئے۔ مثلاً متوسط، فاعلِ غیر مختار ہو جیسے کسی نے دوسرے شخص پر کوئی موذی جانور، سانپ بچھو وغیرہ ڈالدئے جنہوں نے ڈنک ماردیا تو ڈالنے والا ضامن ہوگا اگر چہ وہ سبب بنا ہے اور ڈنک مارنا موذی جانور کا فعل ہے لیکن چونکہ جانور فاعل غیر مختار ہے اسلئے ان کی طرف فعل کی نسبت نہیں کی جائے گی۔ چنانچہ ڈالنے والا ایسا سبب ہوگا جس میں علت کے معنی موجود ہوئے اسلئے حکم یعنی ضمان اسی پر عائد ہوگا۔ یہ بات یاد رہے کہ جس سبب کو علت کے درجہ میں مانا گیا ہے وہ ایسے درجہ میں ہو کہ جس میں تعدی (ظلم وزیادتی) کی صفت موجود ہو، تا کہ ضمان عائد کیا جا سکے۔ برخلاف مرتکب کے کہ وہ ہر حالت میں

ضامن ہوگا۔ (از شرح مجلہ ص۳۸۲)

اس قاعدے پر ایک سوال ہوسکتا ہے کہ موذع اگر کسی چور کو ودیعت کے مال کا پتہ بتلادے۔ اسی طرح حج کا احرام منعقد کرنیوالا کسی کو شکار کی رہنمائی کردے اور ودیعت کا مال چوری ہوجائے اسی طرح شکاری شکار کرلے تو موذع اور محرم ضامن ہوں گے۔ حالانکہ یہ دونوں ان اعمال کے سبب ہوئے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان پر ضمان اسلئے واجب نہ ہوگا کہ وہ سبب بنے ہیں بلکہ موذع اسلئے ضامن ہوا کہ اسنے ودیعت کا حق ادا نہیں کیا اور محرم اسلئے کہ اس نے شکار کی رہنمائی کرکے شکار پرامن فوت کردیا لہٰذا اعتراض نہ ہوگا۔ (از شرح مجلہ ص۳۸۲)

۱۶ قاعدہ :- إذا بطل الأصل يصار إلى البدل.

ترجمہ :- جب اصل باطل قرار پاجائے تو اسکے بدل کو تلاش کیا جائیگا۔

تشریح :- یعنی جس شئ کا ادا کرنا اصل قرار دیا گیا ہو اسکے فوت ہونے سے ادائیگی ممکن نہ ہو تو اب اسکے بدل کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔

حقوق اللہ اور حقوق العباد میں ادا کے یہ معنی ہے کہ انسان کے ذمے جو چیز واجب ہے بعینہ اسی کو مستحق کے حوالے کرنا ادا کہلاتا ہے۔

ادا کی تین قسمیں ہیں اول اداء کامل مثلاً جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنا اداء کامل ہے، جیسا وجوب ہوا ویسا ہی ادا کیا۔ دوم اداء ناقص مثلاً تنہا نماز ادا کرنا یعنی جیسا وجوب ہوا اسمیں نقصان اور کمی کے ساتھ ادا کرنا سوم اداء مشابہ بالقضاء یعنی اس انداز سے ادا کرنا جس میں قضاء کی مشابہت پائی جائے مثلاً کوئی شخص تکبیر تحریمہ سے ہی امام کے ساتھ نماز میں شریک ہو اور درمیان نماز بے وضوء ہوجانے سے وضوء کے بعد دوبارہ شامل ہونے کے وقت امام نماز سے فارغ ہوجائے تو بقیہ نماز کی ادائیگی اداء مشابہ بالقضاء ہے۔ (مزید تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں ملاحظہ فرمائیں)

اب قاعدہ کی مثال ملاحظہ فرمائیں کہ مثلاً غاصب نے کوئی شیٔ غصب کرلی تو اس کے ذمے بعینہ وہ ہی شئ بغیر کسی نقصان اور کمی کے واپس کرنا ضروری ہے لیکن اگر وہ مغصوب ہلاک ہوجائے تو اس کا بدل یعنی مثل یا قیمت ادا کی جائے گی۔ اسی طرح ایک مہینہ کے لئے عقد اجارہ کیا تو مہینہ کی تکمیل ہلال دیکھنے پر ہوگی، یہ شریعت میں اصل ہے لیکن دورانِ ماہ عقدِ اجارہ کے واقع ہونے کی صورت میں اس کے بدل یعنی تیس دنوں کی تکمیل کی طرف رجوع ہوگا۔

لیکن یہ بات یاد رہے کہ بدل کی طرف رجوع کرنے کی صورت میں بدل سے مقصود حاصل ہونے کے قبل اگر اصل پر قادر ہوجائے تو اصل کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ مثلاً متیمم، نماز کی تکمیل سے پہلے پانی پر قادر ہوجائے۔ اسی طرح مہینہ سے عدت گزارنے والی مطلقہ کو حیض آجائے۔ قسم کا کفارہ روزوں کے ذریعہ ادا کرنے والا، غلام کے آزاد کرنے پر قادر ہوجائے وغیرہ ذلک۔ البتہ بدل سے مقصود حاصل ہوجانے کے بعد اصل پر قدرت کی وجہ سے اصل کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا۔ مگر حقوق

العباد میں بدل سے مقصود حاصل ہونے کے بعد بھی اگر اصل پر قدرت حاصل ہو جائے تو اصل کی طرف رجوع ہوگا۔ مثلاً غاصب نے مغصوبہ چیز کی قیمت ادا کرنے کے بعد مغصوبہ چیز کو ظاہر کیا تو مالک اگر اپنی اصل چیز کو لینا چاہے تو غاصب کے ذمے اس چیز کا ادا کرنا لازم ہوگا اور اگر مالک قیمت پر راضی ہو جائے تو اسکی مرضی کی بات ہے۔ (از شرح مجلہ ص ۱۷۸)

۱۷ قاعده :- إذابطل الشئ بطل مافی ضمنه.

ترجمه :- جب شي باطل ہو جائے تو وہ تمام امور بھی باطل ہو جائیں گے جو اسکے ضمن میں ہیں۔

تشریح :- یعنی جو امر کسی دوسرے امر کو اپنے ضمن میں رکھتا ہو اس امر کے باطل ہونے سے دوسرا امر بھی باطل ہو جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے عقد فاسد کے ضمن میں کسی کو بری کر دیا تو بری کرنا باطل قرار پائیگا۔ اس لیے کہ جس عقد کی وجہ سے اسکو بری کیا جا رہا ہے وہ خود فاسد اور باطل ہے اسلئے اس کے ضمن میں بری کرنا بھی باطل ہوگا۔ مثلاً کسی شخص نے اپنی زوجہ پر زنا کی تہمت لگائی تو زوجین پر لعان واجب ہو جائے گا اور اب معاف کر دینے یا بری کر دینے یا صلح کر لینے کا کوئی احتمال باقی نہ رہے گا۔ چنانچہ حاکم کے سامنے مقدمہ پہنچنے سے قبل اگر عورت نے کچھ مال لے کر صلح کر لی تو یہ صلح صحیح نہ ہوگی۔ عورت کو صلح کا مال مرد کو واپس کرنا پڑے گا اور اس کو اس کے بعد بھی لعان کے مطالبہ کا حق حاصل رہے گا۔ یہی حکم ہر اس صلح کا ہے جو طرفین میں واقع ہونے کے بعد باطل ہو جائے، کہ وہاں صلح کے تمام ضمنی احکام باطل ہو جائیں گے اور بری وغیرہ کر دینا کوئی عمل درست نہ رہے گا۔ اسی طرح اگر اپنی منکوحہ سے مہر کے عوض تجدید نکاح ہوا تو مرد کو مہر لازم نہ ہوگا اس لیے کہ جب نکاح ثانی ہی صحیح نہیں ہوا تو اس کی ضمنی چیز یعنی مہر کا وجوب بھی نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی غیر مسلم پر اسلام ظاہر کرنے کا جبر کیا گیا تو اس کا اسلام قابلِ اعتبار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ جبر، اقرار کی صحت کو باطل کر دیتا ہے چنانچہ اقرار کے ضمن میں جو چیز ہے یعنی صحتِ اسلام وہ بھی باطل ہو جائے گی۔

فائده : ایک امر کا کسی دوسرے امر کے ضمن میں ہونا کبھی تو حقیقۃً ہوتا ہے جیسے کسی شي کے بہت سے اجزاء ہیں تو جب وہ شي بولی جائے گی تو اس کے ضمن میں تمام اجزاء داخل شمار ہوں گے اور ہر جز پر اس شي کا اطلاق دلالتِ تضمنی کے طور پر ہوگا۔ نیز مطلق بھی مقید کو اپنے ضمن میں لئے ہوئے ہوتا ہے چنانچہ جب حکم مطلق منسوخ ہوگا تو اس کے ضمن میں مقید بھی منسوخ ہو جائے گا۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ متضمن (بالکسر) متضمَن (بالفتح) کے لئے سبب کی حیثیت رکھتا ہے اور سبب کے باطل ہو جانے سے مسبب بھی باطل ہو جائے گا، اور فقہاء کا یہ قول اس صورت کے قریب ہے کہ جو امر فاسد پر مبنی ہوگا وہ فاسد ہی ہوگا۔ (شرح مجلہ ص ۱۷۰) (مزید امثلہ کے لئے دیکھئے قاعدہ ص ۳۰۲)

۱۸ قاعده :- إذا تعارض المانع والمقتضى يقدم المانع.

ترجمه :- جب مانع اور مقتضی میں تعارض ہو تو مانع کو مقدم رکھا جائے گا۔

تشریح :- کیونکہ مفسدہ کا دفع کرنا اولیٰ ہے۔ مثلاً عورتوں کا مساجد میں نماز ادا کرنے کے لئے جانا، زمانے کا فساد

مانع ہے اور مسلمہ عورت کا نماز کے لئے جانا مقتضی ہے لیکن اس قاعدہ کی وجہ سے مانع کو مقدم رکھتے ہوئے مساجد میں جانا منع ہوگا۔ (شرح مجلہ ص ۱۴۰)

اشباہ میں کہا ہے کہ اسی طرح وقت اتنا تنگ ہے کہ سنن کی رعایت کے ساتھ طہارت حاصل کرنے کی صورت میں نماز قضا ہونے کا خطرہ ہے ایسی صورت میں وقت کی تنگی سنن کی ادائیگی سے مانع ہے اور سنن کو بجالانا مقتضی ہے۔ مانع کی رعایت کرتے ہوئے سنن کی ادائیگی حرام ہوگی تاکہ نماز قضا نہ ہو۔ اسی طرح پانی اتنا کم ہے کہ سنن کی رعایت کی صورت میں وضوء مکمل نہ ہوگا تو پانی کی قلت سنن کی ادائیگی سے مانع ہے لہٰذا سنن کی رعایت منع ہوگا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ ص ۳۱۸) (اس قاعدہ سے چند مسائل مستثنیٰ ہیں دیکھئے شرح الحموی علی الاشباہ: ۳۱۹/۱)

۱۹ قاعدہ: — إذا تعارض مفسدتان روعی أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما.

ترجمہ: — جب دو مفسدوں میں تعارض ہو جائے تو خفیف ضرر کو گوارہ کر کے شدید ضرر سے بچا جائیگا۔

تشریح: — جب کوئی معاملہ دو ضرروں کے درمیان واقع ہو تو اس ضرر کو اختیار کرلیا جائے گا جو ان دونوں میں خفیف ہوگا تاکہ شدید ضرر کا ازالہ ہو سکے اس لیے کہ بغیر ضرورت کے اشد ضرر کو اختیار کرنے کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ جس شخص کے ایسا زخم ہو جو سجدہ کرنے سے جاری ہو جاتا ہو۔ اس شخص کو بیٹھ کر اشاروں سے نماز ادا کرنا چاہئے۔ اس لیے کہ بے وضو نماز ادا کرنے کے مقابل سجدہ کا ترک کر دینا آسان ہے۔ اسی طرح کوئی بہت بوڑھا آدمی نماز میں قیام کی صورت میں قراءت پر قادر نہ ہو اور بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں قراءت کرسکتا ہو تو بیٹھ کر قراءت کے ساتھ نماز اداء کرے اس لئے کہ قراءت ترک کرنے کی کسی حال میں اجازت نہیں الا یہ کہ امّی یا اخرس ہو اور قیام ترک کرنے کی نفل میں اجازت ہے۔ اسی طرح اگر کوئی عورت کھڑے کھڑے نماز پڑھے تو اتنا ستر کھل جاتا ہے جو مانع نماز ہے اور بیٹھنے کی صورت میں یہ حالت نہیں ہوتی تو بیٹھ کر نماز ادا کرے گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص جماعت میں شرکت کے لئے مسجد جاتا ہے تو قیام پر قدرت نہیں رہتی اور گھر میں نماز پڑھے تو قیام پر قادر ہوتا ہے تو صحیح قول کے مطابق وہ جماعت میں شریک ہو جائے خواہ بیٹھ کر نماز اداء کرنی پڑے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۲۶۱/۱)

یہ قاعدۂ شرعیہ عقل کے بھی موافق ہے۔ مثلاً باپ نے بچے کو بے راہی (گمراہی) پر مارا تو یہ مارنا بھی بچہ کے حق میں ایک درجہ کا ضرر ہے اور دوسرا ضرر بے راہی، اس سے بھی اشد ہے اس کا انجام بہت برا ہوگا لہٰذا اخف کو گوارہ کرلیا اور بچے کو پیٹ دیا۔ (فقہ حنفی کے اصول وضوابط ص ۸۹)

۲۰ قاعدہ: — إذا تعذر أعمال الكلام يهمل.

ترجمہ: — جب کسی کلام پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو اس کلام کو مہمل قرار دیا جائے گا۔

تشریح: — جب کسی کلام کا حقیقی معنی مراد لینا متعذر ہو تو اسکے مجازی معنی کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ لیکن اگر مجازی معنی بھی مراد لینا مشکل ہو تو پھر یقیناً کلام مہمل ہوگا۔ کیونکہ کلام ان دو حالتوں پر منحصر ہے اور دونوں حالتیں مراد نہیں ہوسکتیں

اسلئے کلام مہمل اور لغو ہوگا۔ مثلاً ایک شخص اپنی زوجہ سے جو ثابت النسب ہے یعنی ہر شخص کو معلوم ہے کہ فلاں کی بیٹی ہے۔ یہ کہے کہ یہ میری بیٹی ہے۔ اس کلام سے اس کی زوجہ اس پر حرام نہ ہوگی خواہ عمر میں بڑی ہو یا چھوٹی۔ چنانچہ یہاں کلام کا حقیقی اور مجازی کوئی معنی مراد لینا ممکن نہیں ہے اس لئے لامحالہ کلام لغو قرار دیا جائے گا، اگر زوجہ عمر میں بڑی ہو تو حقیقی معنی اسلئے ممکن نہیں کہ بیٹی عمر میں باپ سے بڑی نہیں ہوسکتی اور یہ ایک واضح امر ہے۔ اور عمر میں چھوٹی ہونے کی صورت میں اسلئے حقیقی معنی ناممکن ہے کہ زوجہ کا نسب مقر زوج کے علاوہ اس کے باپ سے ثابت شدہ ہے اب کسی غیر شخص سے اسکے نسب کا ثبوت ممکن نہ رہا۔ اور مجازی معنی، طلاق کا ہوسکتا ہے لیکن یہ بھی مراد لینا ممکن نہیں اس لیے کہ طلاق کے ذریعہ جو حرمت ثابت ہوگی اس کا اقتضاء یہ ہے کہ نکاح ثابت ہو اور عورت نکاح کا محل ہو اور عورت کا بیٹی ہونا ثبوت نکاح اور محل نکاح کے منافی ہے تو جب مجازی معنی مراد لینے کی صورت میں اول، نکاح کا ثبوت لازم آتا ہے اور بیٹی ہونا ثبوت نکاح کے بالکل منافی ہے تو جب نکاح ہی ثابت نہ ہوا تو طلاق مراد لینا کیسے ممکن ہوسکتا ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۳۵۲)

لیکن اگر کوئی شخص اپنے غلام کو جو دوسرے سے معروف النسب ہے، اپنا بیٹا کہے تو اس صورت میں امام اعظمؒ: کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا اگر چہ یہ غلام اپنے آقاء سے عمر میں بڑا ہی کیوں نہ ہو اس لیے کہ اس کلام کے مجازی معنی یعنی آزادی مراد لینے کی صورت میں ثبوت نسب ضروری نہیں لہٰذا مجازاً آزادی مراد لینا صحیح ہوگا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۳۵۲)

یہ بھی سمجھ لینا ضروری ہے کہ کلام کا مہمل ہونا محض اس پر موقوف نہیں کہ اس کا حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد لینا محال ہو گیا ہو۔ بلکہ اس کے علاوہ دیگر حالات بھی ایسے ہیں جن میں کلام مہمل قرار دیا جاتا ہے مثلاً کلام میں کسی ایسے لفظ کا استعمال کیا جائے جو دو معنی میں مشترک ہو اور کسی ایک معنی مراد لینے کے لئے کوئی مرجح موجود نہ ہو جیسا کہ ایک شخص اپنے موالی کے لئے وصیت کرے اور وصیت کرنے والے کا آقاء جس نے اس کو آزاد کیا تھا وہ موجود ہے اور وہ غلام بھی موجود ہے جس کو وصیت کرنے والے نے آزاد کیا تھا اور مولیٰ کا لفظ ہر دو معنی پر برابر درجہ کا ہے اور کوئی مرجح موجود نہیں ہے اسلئے اس کلام پر عمل کرنا ممکن نہ رہا لہٰذا یہ کلام لغو ہوگا۔ اسی طرح اشباہ میں ایک صورت یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ اس کلام کی صحت کو شرع نے متعذر قرار دیا ہو مثلاً ایک شخص کی دو بیویاں ہیں۔ ان میں سے ایک سے اس نے کہا تجھے چار طلاق، عورت نے شوہر سے کہا کہ میرے لئے تین ہی کافی ہیں۔ شوہر نے اس کو جواب دیا کہ زائد طلاق کو میں فلانی پر واقع کرتا ہوں۔ اس صورت میں دوسری زوجہ پر بالکل طلاق واقع نہ ہوگی اور اس شخص کا یہ کلام کہ میں نے زائد طلاق فلانی زوجہ کو دی شرعاً لغو ہوگا۔ اس لیے کہ شریعت میں طلاق کی تعداد تین سے زیادہ مقرر نہیں ہے۔ اور شارع نے تین سے زیادہ کے باطل ہونے کا فیصلہ فرمایا ہے لہٰذا اس کا یہ کلام لغو قرار پایا اور اس شخص کے کلام کی تصحیح کے لئے کوئی صورت ممکن نہ رہی۔ یاد رہے اس صورت میں حقیقی معنی یا مجازی معنی کے ممکن یا ناممکن ہونے کو کوئی دخل نہیں بلکہ شرع کے متعذر قرار دینے کی وجہ سے یہ کلام لغو قرار دیا گیا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۳۵۲) (تفصیل کے لئے دیکھئے شرح مجلہ ص ۲۳۳)

۲۱ قاعدہ :— إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز

ترجمہ :— جب حقیقت پر عمل کرنا متعذر ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائیگا۔

تشریح :— کسی لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرنا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے حقیقت کہلاتا ہے۔ یہ معنی اس لفظ کا ایسا واضح ہوتا ہے کہ کسی قرینہ کے بغیر ہی اس لفظ سے سمجھ میں آجاتا ہے۔ حقیقت کا مقابل مجاز ہوتا ہے، مجاز کہتے ہیں کسی لفظ کو ایسے قرینہ کی بنا پر جو حقیقی معنی مراد لینے سے مانع ہو غیر موضوع لہٗ معنی میں کسی علاقہ کی وجہ سے استعمال کرنا۔ پھر حقیقت کی واضع کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں۔ (۱) حقیقتِ لغویہ (۲) حقیقتِ شرعیہ (۳) حقیقت عرفِ عام (۴) حقیقت عرفِ خاص۔ پھر مجاز کی بھی علاقہ کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں (۱) استعارہ (۲) مجاز مرسل (ان تمام اقسام کا تفصیلی بیان مع امثلہ قاعدہ: ۳۰۴ میں بیان کر دیا گیا ہے۔)

قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو کلام کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا لیکن اگر حقیقی معنی مراد لینا محال و متعذر ہو تو پھر اس کو مجاز پر محمول کیا جائے گا تاکہ عاقل، بالغ کا کلام لغو ہونے سے بچ جائے۔ لیکن کسی جگہ دونوں معنی مراد لینا ممکن نہ ہو تو پھر وہاں وہ کلام لغو ہو جائے گا۔ (اسکی مکمل تفصیل قاعدہ: ۲۰ میں ذکر کی گئی ہے)

قاعدہ کی مثال اشباہ میں یہ بیان کی گئی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس کھجور کے درخت میں سے نہیں کھائے گا تو اس کا حقیقی معنی یعنی نفس درخت کو کھانا متعذر ہے لہذا مجازاً اس کلام کو درخت کے پھلوں پر محمول کیا جائے گا لہذا اگر درخت کے پھل کو کھالیا تو حانث ہو جائے گا اور نفسِ درخت کے کھانے سے حانث نہ ہوگا اس لئے کہ جب حقیقی معنی متعذر تھا تو اس کلام کو مجاز پر محمول کر لیا اب اگر حقیقی معنی بھی مراد لئے جائیں تو حقیقت اور مجاز کا جمع کرنا لازم آئے گا جو جائز نہیں (جیسا کہ اس کی تفصیل قاعدہ: ۲۶۸ میں بیان کی گئی ہے) اور اگر جس درخت میں سے نہ کھانے کی قسم کھائی ہے اس پر پھل نہیں آتے یا پھلدار درخت ہی نہیں تو حالف کے کلام کو مجازاً اس پر محمول کیا جائے گا کہ حالف کی مراد یہ ہے کہ اس درخت کے ثمن کو نہیں کھائے گا لہذا درخت کو بیچ کر اس کے ثمن کے بدلہ میں کوئی ماکول شي کو خریدا اور اس کو کھالیا تو حانث ہو جائے گا۔ اسی طرح کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس آٹے کو نہیں کھائے گا تو مجازاً اس کلام کو آٹے سے بننے والی روٹی پر محمول کیا جائے گا لہذا روٹی کھانے سے حانث ہو جائے گا اور نفس آٹے کو کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ مذکورہ دونوں مثالوں میں حقیقی معنی متعذر ہے لہذا مجاز پر عمل واجب ہو جائے گا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۳۵۱)

جس طرح حقیقی معنی متعذر ہو تو مجاز پر عمل کرنا ضروری ہے اسی طرح اگر حقیقی معنی مہجور ہو شرعاً یا عرفاً تو مہجور بھی متعذر ہی کے مانند ہے "والمهجور شرعًا أو عرفًا كالمتعذر" (اشباہ: ۱/۳۵۲)۔ متعذر اور مہجور کے درمیان فرق یہ ہے کہ متعذر پر عمل ممکن تو ہوتا ہے لیکن ایک گونہ مشقت کے ساتھ۔ اور مہجور اس کو کہتے ہیں جس پر عمل ممکن ہو بلا مشقت کے لیکن عرف وعادات میں یا شریعت میں اس کا حقیقی معنی چھوڑ دیا گیا ہو۔ عرف وعادت میں حقیقی معنی چھوڑ دیا گیا ہو اس کی مثال کسی کے گھر میں قدم

نہ رکھنے کی قسم کھانا تو حقیقی معنی یعنی وضع قدم مراد نہ ہوگا اس لئے کہ عرف میں وضع قدم سے دخول مراد لیا جاتا ہے۔ اور شرعاً مہجور کی مثال کسی کو خصومت کا وکیل بنانا، تو مجازاً اس کے کلام کو مطلق جواب دینے کی طرف پھیرا جائے گا لہذا وکیل اقرار بھی کر سکتا ہے اور انکار بھی۔ اور حقیقی معنی یعنی صرف خصومت اور انکار مراد نہ ہوگا اس لئے کہ شرعاً یہ معنی مہجور ہے کیونکہ خصومت منازعہ کو کہتے ہیں اور وہ حرام ہے لہذا حقیقی معنی شرعاً مہجور ہوا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۳۵۲/۱)

شرح سیر کبیر میں ہے کہ اگر حربیوں نے اپنی اولاد کے لئے امن طلب کیا تو امن میں صرف ان کی صلبی اولاد داخل ہوں گی اس لئے کہ اولاد کا حقیقی معنی صلبی اولاد ہیں، اور اولاد کی اولاد مجازی معنی ہے تو جب امن طلب کرنے والوں کی صلبی اولاد ہوں تو حقیقت پر عمل ممکن ہے لہذا وہی معنی مراد لیا جائے گا اور اولاد کی اولاد امن میں داخل نہ ہوگی۔ لیکن اگر ان کی صلبی اولاد نہ ہو تو چونکہ حقیقی معنی پر عمل متعذر ہو گیا تو اب مجازاً اولاد کی اولاد امن میں شامل ہوں گی۔ لیکن صرف ان کے لڑکوں کی اولاد مراد ہوں گی، اولاد البنات امن میں داخل نہ ہوں گی اس لئے کہ اولاد کا لفظ صلبی اولاد یا اولاد کی اولاد بناء پر بولا جاتا ہے نہ کہ اولاد البنات پر۔ (شرح سیر کبیر: ۸۶/۵)

۲۲ قاعدہ:۔ إذا زال المانع عاد الممنوع.

ترجمہ:۔ جب مانع زائل ہو جائے تو ممنوع (اپنی سابقہ حالت پر) لوٹ آئے گا۔

تشریح:۔ یعنی جب کسی چیز پر ایک حکم عائد ہونے کے لئے کوئی مانع پایا جائے تو جب وہ مانع زائل ہو جائیگا تو پھر وہ حکم عائد ہوگا جو مانع کی وجہ سے موقوف تھا۔ مثلاً ایک لڑکا اپنی نابالغی کی عمر میں کسی واقعہ کا معائنہ کرے یا ایک نابینا اپنی بینائی کے زمانے میں مشاہدہ کرے۔ اسی طرح غلام اپنی غلامی کے زمانے میں مشاہدہ کرے پھر وہ اس واقعہ کی شہادت دیوے تو ان کی نابالغی، و نابینائی و غلامی کے حالات قبولِ شہادت سے مانع ہوں گے۔ لیکن لڑکا بالغ ہو جائے۔ اور نابینا دوبارہ بینا ہو جائے اور غلام آزاد ہو جائے تو اب ان لوگوں کی شہادت مقبول ہوگی اس لیے کہ قبولِ شہادت کا مانع زائل ہو گیا۔

اسی طرح اگر مشتری کوئی شي خریدنے کے بعد ایسے عیب پر مطلع ہو جو اس شي میں بائع کی ملک کی صورت میں تھا تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ مبیع کو خیارِ عیب کی وجہ سے واپس کر دے، لیکن اگر مبیع میں مشتری کے قبضہ میں کوئی نیا عیب پیدا ہو جائے تو اب یہ عیبِ حادث مبیع کو واپس کرنے سے مانع ہوگا۔ اب اگر وہ عیبِ حادث خود بخود قدرتی طور پر یا بعد معالجہ کے زائل ہو جائے تو مشتری مبیع کو واپس کر سکتا ہے اس لیے کہ مانع زائل ہو گیا تو ممنوع اپنی سابقہ حالت پر لوٹ آئے گا اور مشتری کو واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

اسی طرح ماں یا جس عورت کی زیر پرورش کوئی بچہ ہو۔ جب وہ کسی مانع کی وجہ سے اپنا حقِ حضانت ساقط کر بیٹھے۔ مثلاً کسی اجنبی شخص سے نکاح (ثانی) کر لے، اس کے بعد یہ ثانی شوہر اس کو طلاق دیدے یا فوت ہو جائے تو اس عورت کا حقِ حضانت واپس آجائے گا کیونکہ مانع کے زوال کے بعد حکم ممنوع لوٹ آتا ہے۔

اسی طرح ایک مسلم، مرض کی حالت میں اپنے عیسائی بیٹے کے حق میں اپنے اوپر دین واجب ہونے کا اقرار کر لے۔ اس کے بعد یہ لڑکا اسلام لے آئے تو اب یہ اقرار اسکے حق میں صحیح نہ رہے گا۔ ہمارے ائمہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ اقرار کی ابتداء کے وقت دونوں کے دین میں اختلاف تھا جو اقرار کے باطل ہونے سے مانع، اور اقرار کی صحت کا مقتضی تھا لیکن جب یہ لڑکا اسلام لے آیا تو اب وہ وارث ہوگیا اور یہ اقرار وارث کے حق میں پایا گیا۔ اور وارث کے حق میں مریض کا اقرار باطل ہوتا ہے۔ چنانچہ جب دین کا اختلاف (مانع) زائل ہوگیا تو بطلان کا حکم اپنی جگہ لوٹ آیا۔ (از شرح مجلہ ص ۸۱، شرح مجلہ عربی: ۱/۳۰)

۳۳ قاعدہ :- إذا سقط الأصل سقط الفرع.

ترجمہ :- جب اصل ساقط ہوجائے تو فرع بھی ساقط ہوجائے گی۔

تشریح :- یہ قاعدہ محسوسات و معقولات دونوں میں جاری ہوتا ہے۔ چنانچہ جس شئی کا وجود دوسری شئی کے لئے اصل ہو تو یہ دوسری شئی اپنے وجود میں اول کی تابع ہوگی۔ اور اول کی فرع متصور ہوگی۔ جیسا کہ درخت خشک ہونے کے ساتھ اس کے پھل کا خشک ہوجانا۔ اور جیسا کہ اللہ تعالی پر ایمان لانا اصل ہے اور دیگر تمام اعمال اس کی فرع ہیں۔ نعوذ باللہ اگر ایمان ساقط ہوجائے تو تمام اعمال مٹ جائیں گے کیونکہ اعمال کی بنیاد ایمان پر ہی ہے۔ اسی طرح اس قاعدے کے فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اصیل کے ذمہ کی برأت سے کفیل کے ذمہ کی برأت لازمی ہوجائے گی۔ چنانچہ اگر دائن نے اپنے مدیون کو دین سے بری الذمہ کر دیا تو کفیل بھی بری الذمہ ہوجائے گا۔ لیکن اگر کفیل کو بری کر دیا گیا تو اصیل بری نہ ہوگا۔ اس کے ذمہ دین بدستور باقی رہیگا۔ اس لیے کہ کفیل اپنے وجود میں اصیل (مدیون) کی فرع ہے۔ اگر فرع کے بری الذمہ ہونے سے اصیل پر بھی بری ہونے کا حکم لگا دیا جائے تو فرع کا اصل ہونا لازم آجائیگا اور یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح وکیل اپنے مؤکل کی موت یا دیوانگی سے معزول ہوجائے گا بشرطیکہ اس کی وکالت سے کسی غیر کا حق متعلق نہ ہو، چنانچہ معزولی کے بعد اب وکیل کو تصرف کا حق نہ رہے گا۔ برخلاف وکیل کی موت یا دیوانگی کے، اس صورت میں مؤکل کے تصرف کا حق باطل نہ ہوگا۔ (از شرح مجلہ ص ۱۵۸)

اشباہ میں اس قاعدے کے ساتھ دوسرا قاعدہ بیان کیا گیا ہے وہ یہ کہ: متبوع کے ساقط ہونے سے تابع ساقط ہوجائے گا، کہا ہے کہ یہ دونوں قاعدے قریب المعنی ہیں۔ اسکے بعد کہا کہ یہ مسئلہ اس قاعدے سے خارج ہوتا ہے کہ اگر ایک شخص جو کہ کسی کا کفیل ہے وہ اصل شخص کے متعلق کہے کہ مثلاً زید کے عمرو پر اتنے روپے قرض ہیں۔ اور عمرو اس سے انکار کردے، تو یہ دین کفیل پر لازم ہوگا لیکن اصل کے ذمہ پر واجب نہ ہوگا۔ لہٰذا یہ اس قاعدے کے خلاف واقع ہوا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۳۲۵)

۳۴ قاعدہ :- إذا قضى بشئٍ مخالف للإجماع لاينفذ

ترجمہ :- جب کسی ایسی شئ کا فیصلہ کیا جائے جو اجماع کے خلاف ہو تو نافذ نہ ہوگا۔

تشریح :- لغت میں اجماع کے معنی ہے پختہ ارادہ کرنا، کسی چیز پر متفق ہونا اور اصطلاحی معنی: کسی زمانے کے تمام معتمد علماء مجتہدین کا کسی امر پر متفق ہونا۔

حقیقت اجماع :اجماع اصل میں محض رائے ہے جیسے کہ ''قیاس'' رائے ہے البتہ اجماع وقیاس کے درمیان فرق یہ ہے کہ قیاس کے تحت جو رائے ہوتی ہے وہ انفرادی یا زیادہ سے زیادہ چند افراد کی ہوتی ہے اور ''اجماع'' ایک زمانے کے تمام مجتہدین کی متفقہ رائے کا نام ہے اسی اجتماعیت کیوجہ سے اس کو قیاس پر فوقیت حاصل ہے۔

اجماع کی اہمیت: اس کی اہمیت اوپر ذکر کردہ حقیقت سے ظاہر ہے کہ ''اجماع'' امت کے منتخب اہل علم کے اتفاقی فیصلہ کا نام ہے اسلئے اسمیں خطاء کا احتمال نہیں رہ جاتا۔ ارشاد نبوی ہے، میری امت کسی گمراہی پر متفق نہیں ہوگی، اور اللہ تعالیٰ میری امت کو کسی گمراہی پر متفق نہیں کرے گا۔ بلکہ اتفاق واجتماعیت کیوجہ سے اللہ تعالیٰ کی نصرت وتائید آتی ہے۔ ارشاد ہے'' جماعت پر اللہ تعالیٰ کا ہاتھ یعنی جماعت کے ساتھ اس کی نصرت ہوتی ہے اور جماعت سے علیحدگی کو اسلام سے بے تعلقی اور آخرت کے اعتبار سے تباہی وبربادی قرار دیا گیا ہے۔

اجماع کی حجیت: (یعنی اجماع کا شرعاً حجت ودلیل ہونا) قرآن وحدیث دونوں سے ثابت ہے، متعدد آیات وروایات میں اسکا ذکر واشارہ موجود ہے، یہاں اس سلسلہ کی مشہور آیت اور ایک نہایت واضح حدیث ذکر کی جارہی ہے ارشاد خداوندی ہے **وَمَنْ يُشَاقِقِ الرسولَ مِن بعدِ مَاتبيّن له الهُدٰى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ماتولّٰى ونُصله جهنم** ''اور جو شخص رسول کی مخالفت کرے گا بعد اس کے کہ امر حق اس کے لئے ظاہر ہوگیا اور مسلمانوں کا راستہ چھوڑ کر دوسرے پر ہولیا تو ہم اس کو جو کچھ وہ کرتا ہے کرنے دیں گے اور اسے جہنم میں داخل کریں گے۔

مفسرین کا اتفاق ہے کہ اس آیت میں مسلمانوں کے راستے سے ''اجماع ہی مراد ہے'' ۔اور حدیث حضرت سعید بن مسیبؒ کے واسطے سے حضرت علیؓ سے یوں منقول ہے کہ میں نے حضور ﷺ سے عرض کیا۔ اے اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ اگر کوئی امر ایسا درپیش ہو کہ قرآن میں اور آپ کی سنت میں اس کی بابت ہم کو کوئی حکم نہ مل سکے تو ہم کیا کریں''۔ آپ ﷺ نے فرمایا۔ اسکے لئے اہل مومنین کو جمع کرو اور پھر آپس کے مشورے سے طے کرو۔ محض کسی ایک کی رائے سے حل نہ کرو۔ اجماع کے متعلق مزید روایات اتنی ہیں کہ علماء نے ان کے متعلق تواتر کی تصریح کی ہے۔ (از اصول الفقہ ص ۲۱۲)

جب اجماع کی حجیت قرآن وحدیث سے ثابت ہوگئی تو اب اس کی مخالفت کی گنجائش نہ رہی لہٰذا جب کوئی فیصلہ اجماع کے خلاف واقع ہو تو وہ ہرگز قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور یہ بات بھی یاد رہے کہ جو فیصلہ ائمہ اربعہ کے مذہب کے خلاف ہو تو اس فیصلہ کو اجماع کے خلاف شمار کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اشباہ میں ''تحریر'' کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے کہ اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذہب کے خلاف کسی مذہب پر عمل نہ کیا جائے اب اگر ان کے مذہب کے خلاف فیصلہ ہوا۔ چاہے ان کے علاوہ کسی اور مجتہد کے مذہب کے موافق ہو پھر بھی یہ اجماع کے خلاف شمار ہوگا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۲۹۹)

۳۵ قاعدہ:۔ استحقاق الأجرة بعمل لا بمجرد قول.

ترجمہ:۔ اجرت کا استحقاق عمل کی وجہ سے ہوگا نہ کہ محض قول سے۔

تشریح :— یعنی جب اجیر کے لئے ایک کام کرنے پر اجرت کو متعین کیا گیا تو اجرت کا استحقاق اس وقت ہوگا جبکہ اجیر وہ عمل کر دے اور اگر اسنے وہ کام نہ کیا جس کے کرنے پر اجرت کو متعین کیا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔ مثلاً کسی امیر کو دارالاسلام کی طرف جانے کا راستہ معلوم نہیں تھا۔ اسنے کہا جو ہم کو راستہ بتلائے گا اس کو ایک غلام دیا جائے گا۔ امیر کے قول کا مقصود یہ ہے کہ کوئی شخص ہمارے ساتھ چل کر ہماری رہبری کر دے تو اس کے اس عمل کے عوض اسکو ایک غلام دیا جائیگا۔ اب اگر کسی صاحب نے بغیر ساتھ چلے ہوئے محض زبان سے راستہ بتلا دیا کہ سیدھے چلتے رہو آگے چل کر تین راہی راستہ آئے گا وہاں پہنچ کر دائیں طرف مڑ جانا پھر آگے چل کر دوراہی راستہ آئے گا وہاں پہنچ کر بائیں طرف چلدینا پھر سیدھے چلتے رہنا آپ کا مطلوبہ راستہ آجائے گا۔ اور امیر اس کی ھدایت کے مطابق چلدیا جس کے نتیجہ میں راستہ مل بھی گیا پھر بھی اجرت کا مستحق نہ ہوگا اس لیے کہ اجرت کا تعلق عمل سے تھا اور یہاں عمل پایا نہیں گیا، محض قول کی وجہ سے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ ہاں اگر وہ امیر کے ساتھ چلتا اور کچھ چل کر ان کی رہبری کرتا، تو اس کے اس عمل کی وجہ سے اتنے عمل کی اجرتِ مثل کا وہ مستحق ہو جاتا اس لیے کہ اس عقد میں ایک متعین جگہ تک پہنچانے کی بات نہیں ہوئی جس کی وجہ سے یہ اجارہ فاسد ہے اور اجارہ فاسدہ میں عمل کی اجرت مثل دی جاتی ہے لہٰذا اس صورت میں بھی اجرتِ مثل دی جائے گی۔ لیکن اگر ایک معین جگہ تک پہنچانے کی بات طے ہوتی اور وہ شخص اس جگہ تک رہبری کر لیتا تو متعین اجرت کا مستحق ہوتا۔ (شرح سیر کبیر: ۲/۲۴۳)

۳۶ قاعدہ :— استعمال الناس حجة يجب العمل بها.

ترجمہ :— لوگوں کا عملی رواج حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے۔

تشریح :— لوگوں کا عملی رواج اور عرف وعادت ایک مضبوط فیصلہ ہوتا ہے اسلئے وہ دلیل وحجت ہو سکے گا۔ عرف کو حکم شرعی کے متعین کرنے مین بڑی اہمیت حاصل ہے اور بہت سے احکام عرف کی وجہ سے معتبر قرار دیئے جاتے ہیں،

عرف کی تعریف:- کسی قول یا فعل کی بابت عامۃ الناس کے طریقہ کو عرف کہتے ہیں۔ عرف کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں۔

عرف قولی، عرف فعلی۔ بیان وتعبیر مین عام لوگوں کے استعمال کو ''عرف قولی'' کہتے ہیں جیسے مچھلی پر ''لحم'' کا اطلاق کیا جانا یا نہ کیا جانا۔ فعل وعمل میں عام لوگوں کے طریقہ کو ''عرف فعلی'' کہتے ہیں جیسے کسی علاقہ میں مہر کی خاص مقدار کا معجلاً ادا کیا جانا۔

وسعت کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں: عرف عام، عرف خاص، مختلف علاقوں کے عام لوگوں کے عرف اور طریقہ کو ''عرف عام'' کہتے ہیں جیسے طلاق کے لئے لفظ ''حرام'' کا استعمال۔ اور کسی خاص علاقہ یا خاص پیشہ وطبقہ کے طریقہ کو ''عرف خاص'' کہتے ہیں۔ جیسے اہل عراق کا عرف ہے کہ گھوڑے کو ''دابہ'' کہتے ہیں۔

عرف کے معتبر ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے بھی عرف کی دو قسمیں ہیں۔ عرف صحیح، عرف فاسد۔

عرف صحیح: لوگوں کا وہ طریقہ ہے جو نص یا اجماع کے خلاف نہ ہو جیسے استصناع کے معاملات میں کچھ رقم کا پیشگی دینا، بعض عرب علاقوں میں عورت کا اسوقت رخصت ہو کر شوہر کے گھر جانا جب کہ اسکے مہر کا کچھ حصہ وصول ہو گیا ہو۔

عرف فاسد: لوگوں کا وہ طریقہ ہے جس سے کوئی حلال حرام یا حرام حلال قرار پاتا ہو جیسے مردوں اور عورتوں کا عام جلسوں میں اختلاط---عرف صحیح کا اعتبار ہے اور عرف فاسد کا اعتبار نہیں---

عرف کے معتبر ہونے کے لئے چار شرطیں ہیں: (۱) عرف پر عمل کرنے کی وجہ سے کوئی نص معطل نہ ہوتی ہو، جیسے شراب نوشی، خواتین کا تنہا سفر کرنے کا رواج اور عادت، کہ یہ عادتیں نصوص کے صریح مخالف ہیں، (۲) عرف، صراحت کے خلاف نہ ہو جیسے بعض اشیاء کی خریداری میں عرف ہے کہ سامان پہنچانے میں جو اخراجات ہوتے ہیں وہ بائع اٹھاتا ہے اب اگر معاملہ کے وقت بائع نے اسکے خلاف صراحت کردی ہو تو یہ عرف معتبر نہ ہوگا، (۳) عرف معاملہ کے وقت رہا ہو جیسے بعض چیزوں کی اقساط پر فروخت کا عرف ہے، لیکن ہوا یہ کہ جس وقت معاملہ طے پایا تھا اسوقت یہ صورت مروّج نہیں تھی، بعد کو اقساط پر قیمت ادا کرنے کی صورت مروّج ہوئی تو اب اس معاملہ میں اقساط پر ادائیگی کا عرف معتبر نہ ہوگا۔ (۴) عرف جاری ہو، یعنی ہمیشہ یہی عرف رہتا ہو۔ (آسان اصول فقہ ص ۴۹)

یاد رہے کہ عرف واستعمال کا اعتبار اس جگہ ہوگا جہاں نص موجود نہ ہو، اور نص کی موجودگی میں عرف واستعمال کا اعتبار نہ ہوگا۔ مثلاً اشیاء ستہ ربویہ کے کیلی، وزنی ہونے کو صراحۃً بیان کر دیا گیا ہے لہٰذا جس کے بارے میں کیلی ہونے کی وضاحت ہے وہ کیلی ہی رہے گی، اگرچہ عرف اس کے خلاف ہو، عرف کی وجہ سے اس کو وزنی نہیں قرار دیا جائیگا۔ البتہ جہاں نص سے ثابت ہونے والے حکم کا مدار عرف وعادت پر ہو تو عرف کے بدلنے سے حکم بدل جائے گا اور سابقہ عرف کے ساتھ حکم کا تعلق نہ ہوگا۔ خصوصاً ایمان کے مسائل میں۔ مثلاً ایک شخص نے قسم کھائی کہ فرش پر نہیں بیٹھے گا اور زمین پر بیٹھ گیا تو وہ اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں زمین کو فرش سے تعبیر فرمایا ہے اس لیے کہ عرف وعادت میں فرش سے مراد ایک معین شئ ہے زمین مراد نہیں ہے۔ (شرح مجلہ ص ۱۱۶) (مزید وضاحت کے لئے قاعدہ: ۵/۱۷۶/۱۸۵/۱۸۶ دیکھو)

۳۷ قاعده :- الإسلام يعلو ولا يعلى. (الحديث)

ترجمه :- اسلام غالب رہتا ہے، مغلوب نہیں ہوتا۔

تشریح :- اس حدیث پاک میں گویا مسلمانوں کو آگاہ کیا گیا ہے کہ وہ کافروں یعنی اپنے دین کے دشمنوں کے درمیان دار الحرب میں سکونت اختیار نہ کریں اور نہ اسکے ذریعے اپنے آپ کو ذلیل ورسوا کریں، اسی طرح اسلامی ریاست کو چاہئے کہ وہ اپنی حدود میں کافروں یعنی دشمنانِ دین کو بغیر جزیہ کے سکونت اختیار نہ کرنے دے اور جزیہ دینے کی صورت میں بھی ان کو اسطرح سر اٹھانے کا موقع نہ دے کہ وہ علی الاعلان اسلامی ریاست کے بنیادی اصول وقوانین اور دینی عقائد ونظریات کے خلاف امور انجام دیں۔ اور یہ صورت اپنانا اسی حقیقت کے پیش نظر ہے تاکہ اسلام کو غلبہ حاصل ہو اس لیے کہ اسلام اس امر کو متقاضی ہے کہ مسلمان جہاں بھی رہیں قوت وشوکت اور عزت ورفعت کے مقام پر ہوں اور اسلام دشمن ضعیف وکمزور اور بے وقعت رہیں۔

اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ مسئلہ ہے جس کو شرح سیر کبیر میں بیان کیا ہے کہ کوئی کافر کسی مسلمان کو غلام نہیں بنا سکتا اور مسلمان پر قبضہ کرنے کی وجہ سے وہ مسلمان غلام نہ ہوگا ورنہ کفر کا غلبہ ثابت ہوگا۔ اسی طرح کسی کافر کا غلام مسلمان ہو جائے تو اس کو اس کے قبضہ میں باقی نہیں رکھا جائے گا اور اس کو بیچنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور مجبور کرنے میں ایک مسلمان بندے کے حق کی رعایت بھی ہے کہ اس پر سے کفر کی ذلت کا ازالہ ہو رہا ہے۔ (شرح سیر کبیر ۱/۹۱) اسی طرح بیوی کے مسلمان ہونے کی صورت میں فرقت کا حکم بھی اسی قاعدے کی بنا پر ہے۔ (قدوری ۱۶۶) اسی طرح زوجین میں سے کسی ایک کے مسلمان ہونے کی صورت میں اولاد کا اس کے تابع ہونے کا حکم بھی اسی قاعدہ پر متفرع ہے۔ (قدوری ص ۱۶۷)

۳۸ قاعدہ :- الإشارة المعهودة لأخرس كعبارة الناطق

ترجمہ :- گونگے کا معین اشارہ زبان سے بولنے والے کے درجے میں ہے۔

تشریح :- یعنی گونگا شخص اپنے ابرو یا آنکھ یا ہاتھ سے ایسا اشارہ کرے جس سے بداہۃً ایک عمل سمجھا جاتا ہو اور اس مخصوص عمل کے لئے اسکا وہ اشارہ اس کی عادت میں داخل ہو تو ایسے اشارہ سے ایسا ہی حکم ثابت ہوگا جیسا کہ کوئی شخص اس معنی کو زبان سے ادا کرے چنانچہ نکاح، طلاق، اعتاق، بیع، شراء، رھن، ہبہ، ابراء (دین سے بری الذمہ کر دینا) اقرار، یمین، دعویٰ کا انکار، وصیت وغیرہ تمام عقود کے احکام اس پر مرتب ہونگے، البتہ گونگے کے اشارے سے حدود کا ثبوت نہ ہوگا خواہ حد قذف ہی کیوں نہ ہو۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۳/۱۲۷) --- یاد رہے گونگے سے یہاں وہ گونگا مراد ہے جو پیدائشی طور پر ایسا ہو لہٰذا جو کسی عارضہ کی بنا پر گونگا ہو گیا وہ مراد نہیں ہاں اگر ایسا شخص بعد معالجہ کے بھی ایسا ہی رہا اور یہ مرض مستقل ہو گیا اب صحت کی بھی کوئی امید نہیں تو پھر اس کا حکم بھی پیدائشی گونگے کے مانند ہوگا۔ اور گونگے کا پیدائشی ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اُس گونگے کا اشارہ عبارت کے درجے میں ہے جس کا اشارہ معہود و معین ہو اور یہ امر پیدائشی گونگے میں موجود ہوتا ہے نہ کہ اس میں جس کی زبان کسی عارضہ کی وجہ سے بند ہو گئی ہو۔ (شرح مجلہ ص ۲۸۳)

۳۹ قاعدہ :- الأصل إضافة الحادث إلىٰ أقرب أوقاته.

ترجمہ :- نئی پیش آنے والی حالت کو اسکے قریب وقت کی طرف منسوب کرنا اصل ہے۔

تشریح :- کوئی ایسا امر پیش آ گیا جو پہلے سے معلوم نہیں تھا کہ یہ امر کب سے پیش آیا ہے تو اس کا وجود کونسے وقت سے شمار کیا جائے تا کہ اس پر احکام مرتب ہوں، اسکے لئے اس قاعدہ میں وضاحت فرمائی کہ وہ امر جن اوقات میں پیش آ سکتا ہے ان میں سے قریبی وقت کی طرف منسوب کریں گے اور حکم کا تعلق اسی وقت سے ہوگا جس کی طرف اس کو منسوب کیا ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنے کپڑے پر منی دیکھے اور معلوم نہ ہو کہ کب سے یہ منی کپڑے پر لگی ہے۔ ایسی صورت میں آخری نوم کی طرف اس کو منسوب کیا جائے گا اور اس نوم اور دیکھنے کے درمیان اگر کوئی نماز ادا کی ہوگی تو اس کے اعادہ کا حکم ہوگا جیسے کسی نے بعد ظہر کپڑے پر منی کو دیکھا اور ظہر سے قبل وہ شخص سویا تھا تو منی لگنے کا حکم اسی کی طرف منسوب ہو کر صرف ظہر کی نماز کے اعادہ کا حکم

ہوگا۔رات کے سونے کی طرف منسوب نہیں کریں گے،اسی طرح کپڑے پرنجاست دیکھنے کی صورت میں آخری مرتبہ استنجاء کی طرف منسوب ہوگا۔اشباہ والنظائر میں اس قاعدہ کے تحت تحریر فرمایا ہے کہ صاحبینؒ نے اس قاعدہ پرعمل کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی کنوئیں میں مردار چوہا پایا جاوے اور گرنے کا وقت معلوم نہ ہوتو اس کو اس قاعدہ کی وجہ سے اقرب اوقات کی طرف منسوب کریں گے اور اقرب اوقات، علم کا وقت ہے لہٰذا جب سے علم ہوا کہ اس میں چوہا ہے اسی وقت سے ناپاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔لیکن صاحبینؒ کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ اگر چوہا پھولا، پھٹا نہ ہوتو ایک دن رات سے ناپاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور پھوٹنے، پھٹنے کی صورت میں تین دن سے ناپاک ہونے کا حکم ہوگا اور اس دوران ادا کی ہوئی نمازوں کا اعادہ کرنا ہوگا۔(شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۲۰۳)

۳۰ قاعدہ :- الأصل براءة الذمة.

ترجمہ :- اصل ذمہ داری سے بری ہونا ہے۔

تشریح :- یہاں ذمہ سے مراد یہ ہے کہ انسان کسی شرعی عقد کے ذریعے اپنے آپ کو دوسرے کے حق میں پابند کرنے کی اہلیت رکھتا ہو یعنی اصل یہ ہے کہ انسان کسی شیٔ کے وجوب یا لازم ہونے کی ذمہ داری سے بری پیدا ہوتا ہے اور اس کے ذمہ کا کسی دوسرے کے حق سے مشغول ہوجانا یہ اصل کے خلاف امر ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی کا مال ضائع کردے اور مالک اس سے اسکے ضمان کا مطالبہ کرے اور دونوں میں اس تلف شدہ چیز کی قیمت اور مقدار میں اختلاف واقع ہوتو حلف کے بعد اس تلف کرنے والے کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہ بات ظاہری ہے کہ مالک مقدار اور قیمت کی زیادتی کا مطالبہ کررہا ہے اور ضائع کرنے والا کم بتلا رہا ہے گویا وہ کم کہہ کر ذمہ داری سے بری ہونے کا قائل ہے اور اصل ذمہ داری سے بری ہونا ہے اس لئے تلف کرنے والے کا قول معتبر ہوگا۔ہاں اگر مالک گواہ پیش کردے تو زیادتی ثابت ہوگی۔

یاد رکھئے کہ اس قاعدہ کا اور اس سے استدلال کرنے والے کا قول اس وقت معتبر ہوگا جبکہ ظاہر حال، صریح یا معنوی اس کی مخالفت نہ کرتا ہو۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے کسی کنواری بالغہ لڑکی پر یہ دعویٰ کیا کہ اس لڑکی کے ولی نے اس لڑکی کی اجازت کے بغیر اس شخص کے ساتھ اس کا نکاح کردیا تھا اور جب لڑکی کو نکاح کی اطلاع ہوئی تھی تو اسنے خاموشی اختیار کرلی تھی۔اور لڑکی نے اس کے مقابلے میں کہا ''کہ میں نے نکاح کو رد کردیا تھا'' تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لڑکی کا قول معتبر ہوگا۔امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے۔اس لیے کہ مدعی اگرچہ یہاں اصل (یعنی سکوت) سے استدلال کررہا ہے لیکن لڑکی کے قول کی شہادت ظاہر حال، معنوی حیثیت میں دے رہا ہے چنانچہ اس کو اول پر ترجیح ہوگی۔اس کو اس طرح سمجھئے کہ وہ شخص لڑکی کے سکوت کا دعویٰ کرکے لڑکی کی شرمگاہ سے (انتفاع) کے مالک ہونے کا مدعی ہے اور اس کے اس مقصد کی تائید ظاہر سے نہیں ہوتی۔اور لڑکی اس دعویٰ کی منکر ہے اور فطری طور پر اصل یہ ہے کہ لڑکی کے کسی حصہ جسم پر کسی کو ملکیت حاصل نہ ہو اور یہ حالت مسلسل برقرار چلی آرہی ہو، اور یہ معنی ظاہر ہے۔لڑکی کا استدلال ایک ایسی اصل سے ہے جس کا معنی ظاہر ہے اس لئے لڑکی کا قول معتبر

ہوگا۔ جیسے کہ وہ شخص جس کے پاس کسی کی ودیعت رکھی تھی اسنے دعوی کیا کہ وہ ودیعت واپس کر چکا ہے اور ودیعت رکھنے والے نے واپسی کا انکار کر دیا تو یہاں واپس کرنے والے کا قول معتبر ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ واپسی کا دعوی کرنے والا اگر چہ صورۃً مدعی ہے لیکن معنوی حیثیت میں منکر ہے کیونکہ وہ اصل ظاہر سے تمسک کر رہا ہے یعنی ذمہ داری سے فارغ ہونا۔ (شرح مجلّہ ص ۲۹)

۳۱ قاعدہ :۔ الأصل بقاء ما كان على ما كان.

ترجمہ :۔ اصل کسی شئ کا اسی حالت پر باقی رہنا ہے جس حالت پر وہ تھی۔

تشریح :۔ بالفاظِ دیگر اگر کوئی کام کسی وقت ثابت ہو چکا ہو تو دوسرے وقت بھی اس کے باقی رہنے کا حکم دیا جائے گا۔ فقہاء نے اس قاعدہ کو استصحاب قرار دیا ہے۔

استصحاب کا لغوی معنی ایک دوسرے سے چمٹا رہنا اور جدا نہ ہونا ہے اور اصطلاحی معنی۔ کوئی وجہ تغیر پیش نہ آنے کی وجہ سے سابقہ حکم کے برقرار رکھنے کو استصحاب کہتے ہیں، جیسے کوئی باوضوء ہے اور اس کو وضو کے باقی رہنے میں شک ہو گیا تو وضوء کے بقاء کا حکم لگایا جائے گا۔ اسی طرح اگر حدث کا یقین ہو اور طہارت میں شک ہو گیا تو حدث کے بقاء کا حکم لگایا جائے گا۔ حنابلہ کے نزدیک یہ مستقل دلیلِ شرعی ہے۔

استصحاب کی بنیادی طور پر تین صورتیں ہوتی ہیں۔ (۱) اشیاء کا اصل حکم یعنی اباحت کو باقی رکھا جائے، جب تک کوئی دلیل ممانعت نہ آجائے، کیونکہ ارشاد ہے ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ لہٰذا اشیاء میں اصل اباحت ہے۔ (۲) جن چیزوں میں کسی بات کا نہ پایا جانا اصل ہے۔ ان میں ان کے عدم کو باقی ماننا، جیسے ذمہ کا بری ہونا اصل ہے نہ کہ ذمہ کا مشغول ہونا، اس لئے کسی دلیل کی عدم موجودگی میں انسان کو فارغ الذمہ مانا جائے گا، چنانچہ اگر ایک شخص دوسرے پر دَین کا دعوی کرے اور دوسرا شخص اس سے انکار کرتا ہو تو اس دوسرے شخص کے مدیون ہونے کا حکم اس وقت تک نہیں لگایا جائے گا جب تک کہ اس پر دلیل پیش نہ کر دی جائے، اسلئے کہ اصل "براءتِ ذمہ" ہے۔ (۳) کسی حکم کے ثبوت کے لئے شریعت نے جو سبب مقرر کیا ہے، اس سبب کے پائے جانے کے ثبوت کے بعد اس حکم کو اس وقت تک مشروط ماننا جائے گا جب تک کہ اس کے سبب کے فوت ہو جانے پر کوئی دلیل نہ آجائے۔ جیسے: عقدِ نکاح سے زوجیت ثابت ہو گی، اب جب تک فرقت کا ثبوت نہ ہو اس نکاح کو باقی ہی سمجھا جائے گا۔

"استصحاب" اس وقت معتبر ہے جب کوئی اور دلیل موجود نہ ہو، حنفیہ کے نزدیک "استصحاب" حقوق کے لئے دافع تو بنتا ہے، مثبت نہیں بنتا، جیسے: ایک مفقود الخبر شخص کو موت کی دلیل متحقق ہونے تک زندہ سمجھا جائے گا اور اس کے مال میں ورثہ کا حق ثابت نہیں ہوگا، البتہ مفقود کے مورث کی موت ہو جائے تو مورث کے متروکہ میں مفقود وراثت کا حقدار بھی نہیں ہوگا۔ (آسان اصول فقہ ص ۵۴)

۳۲ قاعدہ :۔ الأصل في الابضاع التحريم.

ترجمہ :- اصل بضاع (فرج، شرمگاہ) میں حرمت ہے، اسی قاعدہ کے تحت فقہاء نے کہا ہے کہ اصل نکاح میں حرمت ہے ضرورت کی وجہ سے اسکو مباح قرار دیا ہے " **ولذا قال فی کشف الأسرار شرح فخر الإسلام الأصل فی النکاح الحظر وأبیح للضرورة** "اشباہ۔ اس لیے کہ نکاح کے ذریعے آزاد عورت (جو شرافت وکرامت میں مرد کے مثل ہے) پر مرد کا استیلاء اور غلبہ ثابت ہوتا ہے اور عورت کے متعہ پر اسکی ملک ثابت ہوتی ہے اور آزاد مرد اور عورت پر کسی کی ملک اور قبضہ کا ثابت ہونا غیر مشروع ہے، لیکن نسلِ انسانی کے بقاء کی ضرورت کی وجہ سے مباح قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فروج کے معاملہ میں تحری (غور وفکر) کی اجازت نہیں ہے۔ مثلاً ایک آدمی کی چار باندیاں ہیں، اس نے ایک کو آزاد کر دیا لیکن یہ یاد نہ رہا کہ کس کو آزاد کیا ہے تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وطی کے لئے تحری کرے۔ ایسے ہی یہ بھی جائز نہیں ہے کہ بیچنے کے لئے تحری کرے۔ ایسے ہی چار عورتوں میں سے ایک کو تین طلاق دیدیں اور یہ یاد نہ رہا کہ کس کو طلاق دی ہے۔

اس جگہ علامہ ابن نجیم نے مختلف فقہاء کے حوالہ سے چند مسائل ذکر فرمائے ہیں۔ مثلاً ایک عورت نے ایک بچی کے منہ میں اپنی پستان دیدی اور یہ بات مشہور ہوگئی کہ اس عورت نے دودھ پلایا ہے۔ لیکن اس عورت نے کہا بیشک میں نے ایسا کیا ہے لیکن اس وقت میری پستان میں دودھ نہ تھا (اور یہ بات ایسی ہے کہ اسی سے معلوم ہوسکتی ہے) لہٰذا اس عورت کے لڑکے کے لئے جائز ہے کہ اس لڑکی سے شادی کرلے کیونکہ شک واقع ہوگیا ہے۔ اس قاعدہ کے تحت بیان کیا ہے۔ " **اعلم أن البضع وإن کان الأصل فیه الحظر یقبل فی حله خبر الواحد** "بضع میں اصل اگرچہ حرمت ہے لیکن اس کی حلت میں خبر واحد معتبر ہے۔ یعنی قاعدہ کلیہ ہونے کے باوجود اس میں یہ استثنائی صورت بھی موجود ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۲۱۰)

۳۳ قاعدہ :- **الأصل فی الأشیاء الإباحة.**

ترجمہ :- تمام اشیاء میں اصل اباحت ہے۔

تشریح :- جب تک عدمِ اباحت کی دلیل نہ پائی جائے مثلاً کوئی جانور کا معاملہ مشکل ہو تو اصل کے اعتبار سے اباحت ثابت کریں گے۔ اسی طرح کسی نہر کے بارے میں یہ معلوم نہیں کہ مملوک ہے یا مباح تو مباح قرار دیں گے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۲۱۰ وضاحت کے لئے قاعدہ ۱۴۱ دیکھو۔)

فی زمانہ اباحت اصل ہے یا حرمت، اسکے متعلق مولانا تھانویؒ کی رائے مبارک: فرمایا اباحت کے لئے پہلے تو یہ فتوی تھا کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے، جب تک حرمت ثابت نہ ہو، اب تو وہ حالت ہوگئی ہے کہ یہ کہنا چاہئے کہ اصل اشیاء میں حرمت ہے، جب تک کہ اباحت ثابت نہ ہو۔ یہ فتوی دینا چاہئے تب کہیں جا کر لوگ حرام سے بچیں گے بڑی گڑ بڑ ہو رہی ہے۔ (فقہ حنفی کے اصول وضوابط ص ۱۷)

۳۴ قاعدہ :- **الأصل فی الصفات العارضة، العدم.**

ترجمہ :- صفاتِ عارضہ میں اصل، عدم ہے۔

تشریح :- یعنی جب عارضی صفات کے ثبوت اور عدم ثبوت میں فریقین کا اختلاف واقع ہو تو حلف کے ساتھ اس فریق کا قول معتبر ہوگا جو عدم صفت کا قائل ہوگا۔

شي کی ہر وہ صفت جو شي کے ساتھ لازم نہ ہو بلکہ اس سے جدا رہ سکتی ہو وہ عارضی صفت کہلاتی ہے اور وہ صفت جو اس معنی کے خلاف ہو اصل صفت کہلاتی ہے کیونکہ اس صفت کا وجود موصوف میں اصل (طبیعت) کا تقاضہ ہوتا ہے۔ مثلاً عقدِ بیع میں مبیع کا عیب سے صحیح وسالم ہونا، اور مضاربت میں مضاربت کے رأس المال کا نفع سے خالی ہونا صفاتِ اصلیہ ہیں اور ان کے مقابلے میں مبیع میں کسی عیب کا ہونا، مضاربت میں رأس المال میں نفع کا موجود ہونا یہ صفاتِ جدیدہ ہیں۔

مثلاً عقد مضاربت میں جب دو شریکوں کا نفع کے حصول اور عدمِ حصول میں اختلاف واقع ہوا، رب المال (مال کے مالک) نے کہا ایک ہزار روپے کا نفع ہوا ہے اور مضارب نے کہا کہ کچھ نفع نہیں ہوا تو اب یہاں حلف کے ساتھ مضارب کا قول معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ وہ صفتِ عارضی کا منکر ہے اس کی نفی کر رہا ہے اور صفتِ عارضہ میں اصل عدم ہے اور ربُّ المال اس اصل کے خلاف کا مدعی ہے اسلئے رب المال کو نفع ثابت کرنے کے لئے شہادت پیش کرنی ہوگی --- اسی طرح اگر بائع اور مشتری میں اختلاف واقع ہو۔ مشتری مبیع کو واپس کرنے کے ارادے سے کہے کہ مبیع میں فلاں قسم کا عیب موجود تھا اور بائع نے اس کے وجود سے انکار کر دیا تو حلف کے بعد بائع کا قول معتبر ہوگا۔ اور مشتری کے ذمہ شہادت پیش کرنا ہوگا۔ صفاتِ عارضہ اور اصلیہ میں دیگر بعض احکام کے اعتبار سے بھی فرق پایا جاتا ہے۔ چنانچہ بدائع میں چوری شدہ مال پر جو احکام مرتب ہوتے ہیں اس کی فصل میں لکھا ہے کہ جو کافر دار الاسلام میں امن لے کر آیا ہو اس کے مال چرانے میں قطعِ ید نہ ہوگا۔ صاحب بدائع نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ امان کے ذریعہ اس شخص کے مال کی عصمت ایک عارضی صفت ہے جو کسی وقت بھی زائل ہو سکتی ہے۔ صفتِ اصلیہ نہیں ہے، برخلاف دار الاسلام کے شہری ذمی کافر کے کہ اس کے مال کی چوری میں قطعِ ید لازم ہوگا کیونکہ اس نے دائمی امان کے ذریعہ دائمی عصمت حاصل کی ہوئی ہے، اس وجہ سے یہ عصمت صفتِ اصلیہ قرار پائی ہے۔ (شرح مجلہ ص ۳۱ دیکھئے شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۲۰۳)

۳۵ قاعدہ :- الأصل فی الكلام الحقيقة.

ترجمہ :- اصل کلام میں حقیقت "یعنی حقیقی معنی مراد لینا" ہے۔

تشریح:- یعنی جہاں تک ممکن ہو کلام کو اس کے معنی حقیقی پر محمول کیا جائے گا، اور اگر حقیقی معنی مراد لینا محال ہو تو مجاز پر محمول کریں گے اور جس جگہ دونوں معنی مراد نہ لیا جا سکتا ہوں وہاں وہ کلام لغو ہوگا۔ (اس کی پوری وضاحت قاعدہ ۲۰ میں کی گئی ہے ملاحظہ فرمائیں)

حقیقت کی تعریف یہ ہے کہ کسی لفظ کا اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کرنا۔ یہ معنی اس لفظ کا اتنا واضح ہوتا ہے کہ کسی قرینہ کے بغیر ہی اس لفظ سے سمجھ میں آجاتا ہے۔

اور مجاز کہتے ہیں کسی لفظ کو کسی ایسے قرینہ کی بنا پر جو حقیقی معنی مراد لینے سے مانع ہے غیر موضوع لہٗ معنی میں کسی علاقہ کی وجہ سے استعمال کرنا۔ چنانچہ اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ حکم ثابت ہوگا کہ کسی مقام پر حقیقی معنی مراد لینے سے کلام مہمل اور لغو ہوجاتا ہو تو وہاں ایک عاقل شخص کے کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا جیسے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ اس درخت میں سے کچھ بھی نہیں کھاؤں گا۔ ایسی صورت میں اس درخت کی جو اشیاء کھانے کے قابل ہوں گی ان کے کھانے سے حانث ہو جائے گا کیونکہ اس کلام سے حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہیں ہے کیونکہ بذاتہٖ درخت کو نہیں کھایا جاتا ہے اس لئے کلام کا حقیقی معنی متعذر ہے۔

اور حقیقی معنی متعذر نہ ہونے کی صورت میں حقیقی معنی ہی مراد ہوگا۔ اس کے جزئیات میں وہ تمام مسائل شامل ہیں جن میں کسی حالف نے کوئی کام نہ کرنے کی قسم کھائی اور وہ کام وکیل سے کروایا تو حانث نہ ہوگا مثلاً حالف کہے میں بیع نہیں کروں گا، یا خریداری نہیں کروں گا، اجارہ پر نہ دوں گا اور نہ لوں گا وغیرہ ان تمام صورتوں میں اس کا حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ بذاتِ خود یہ کام نہیں کرے گا۔ اور مجازی معنی یہ ہے کہ وکیل کے ذریعہ بھی ایسا نہیں کرے گا اور حقیقی معنی ممکن ہے لہٰذا خود کرے گا تو حانث ہوگا اور وکیل سے کروایا تو حانث نہ ہوگا۔

لیکن اگر اس طرح کہا کہ میں ان افعال کا ذریعہ اور سبب نہ بنوں گا، ایسی صورت میں بذاتِ خود یا وکیل کے ذریعہ ان کے خلاف کرنے سے حانث ہو جائے گا۔ (از شرح مجلہ ص ۴۲)۔

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ "لا تنکحوا ما نکح اباء کم" آیتِ شریفہ میں نکاح کا حقیقی معنی مجامعت اور صحبت ہے اور وہ معنی مراد لینا صحیح بھی ہے لہٰذا باپ کی مزنیہ سے کوئی نکاح کرنا چاہے تو نہیں کر سکتا اس لئے کہ اس آیت سے نکاح کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اور مجازی معنی صرف عقد ہے لہٰذا باپ نے کسی عورت سے صرف عقد صحیح کر لیا اور جماع سے قبل باپ سے الگ ہوگئی تو نکاح صحیح ہونا چاہئے اس لئے کہ حقیقی معنی مراد لینے کے بعد مجاز کا احتمال ختم ہو جاتا ہے۔ حالانکہ اس سے بھی نکاح کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت سے تو صرف حقیقی معنی مراد لیا ہے اور عقد صحیح کے بعد نکاح کے صحیح نہ ہونے کا معنی اجماع سے ثابت ہے نہ کہ اس آیت سے لہٰذا حقیقی اور مجازی معنی کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔ فتدبّر۔ (از شرح مجلہ ص ۲۲۴)

۳۶ قاعدہ :- الإضطرار لا يبطل حق الغير.

ترجمہ :- اضطرار کسی دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا۔

تشریح :- اضطرار اگرچہ بعض مواضع میں حرمت کو متغیر کر کے اباحت کے حکم میں لے آتا ہے اور بعض مواقع پر فعل کی حرمت باقی رہتے ہوئے محض رخصت کا سبب ہو جاتا ہے جیسا کہ زبان سے کلمۂ کفر کی ادائیگی۔ لیکن اضطرار، غیر کے حق کو باطل نہیں کرتا۔ اگر ایسا ہو تو ایک ضرر کا ازالہ مثل ضرر سے لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں جیسا کہ قاعدہ ۱۶ میں بیان کیا گیا ہے۔

اسی وجہ سے اگر کوئی شخص اضطراری حالت میں کسی دوسرے شخص کا اس کی اجازت کے بغیر کھانا کھالے گا تو قدرت

حاصل ہو جانے پر اس کا ضمان ادا کرنا ہوگا۔ مثلی اشیاء میں مثل ادا کرنا ہوگا اور قیمتی اشیاء میں قیمت! پھر یہ اضطرار کبھی ساوی ہوتا ہے جیسا کہ قحط سالی اور کبھی انتہائی درجہ کے اکراہ سے پیدا ہوتا ہے جیسا کہ قتل یا عضوِ جسمانی کے قطع کی دھمکی کے ساتھ جبر کیا جانا اور کبھی معمولی درجہ کی ایذا رسانی کی دھمکی سے جیسے مارنا، پیٹنا، یا قید کر دینے سے دھمکانا۔ چنانچہ انتہائی درجہ کے اکراہ میں ضمان کا حکم۔ حکم دینے والے مکرِہ پر ہوگا فاعل پر نہ ہوگا اور معمولی قسم کے اکراہ میں ضمان فاعل پر ہوگا۔ اسی طرح ساوی اضطرار کی صورت میں بھی ضمان فاعل پر ہوگا۔

اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کسی شخص پر اونٹ نے حملہ کر دیا اور اس شخص نے اونٹ کو قتل کر دیا تو وہ مالک کے لئے قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا۔ (شرح مجلہ ص ۱۰۱)

۳۷ قاعدہ :- الإعتبار للمعنیٰ فی العقود لاللأ لفاظ فقط.

ترجمہ :- تمام عقود میں مقصد اور معنی کا اعتبار ہوگا نہ کہ صرف الفاظ کا۔

تشریح:- عقود، عقد کی جمع ہے، عقد کہتے ہیں دو فریق کا کسی امر کے متعلق اپنی ذات پر ذمہ داری لے کر اپنے آپ کو اس کا پابند کر لینا۔ قاعدہ میں العقود کے کلمہ میں الف لام استغراقی ہے یعنی عقود کے تمام اقسام میں ان کے معانی مقصودہ کا اعتبار ہو کر ان کے مطابق عمل ہوگا۔ الفاظ کا تغیر و تبدل ان کو ان کے مقاصد شرعیہ سے علیحدہ نہ کر سکے گا۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کہا کہ یہ مکان ہر ماہ اتنے مال کے عوض عاریت ہے اور مقابل نے اس کو قبول کر لیا تو یہ عقدِ اجارہ ہوگا اور عاریت کا لفظ عقدِ اجارہ کے معنی میں خلل انداز نہ ہوگا اس لئے کہ اس سے مقصد عقدِ اجارہ ہے اگر چہ لفظ عاریت کا استعمال کر رہا ہے اور عقود میں مقاصد کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا۔ اسی طرح ایک عورت نے نکاح کا پیغام دینے والے سے کہا کہ میں نے اتنے مال کے عوض اپنا نفس تم کو ہبہ کیا یا اپنے نفس کا تم کو مالک بنایا تو اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا اور ہبہ کا لفظ خلل انداز نہ ہوگا کیونکہ عورت کی عبارت سے مقصود عقد نکاح ہے اگر چہ وہ لفظ ہبہ کا استعمال کر رہی ہے ——— فقہ میں اس قاعدہ کے فروع، کثرت سے موجود ہیں۔ مثلاً ایک شخص نے کسی سے کوئی چیز خریدی اور اس کے بعد بائع کو اپنی کوئی چیز مثلاً گھڑی یا کپڑا دیتے ہوئے یہ کہا کہ یہ چیز ثمن کی ادائیگی تک اپنے پاس رکھو ایسی صورت میں یہ کپڑا بائع کے پاس رھن سمجھا جائے گا اس لئے کہ مشتری نے اپنے کلام سے رھن کا معنی ادا کر دیا اگر چہ رہن کا لفظ استعمال نہیں کیا اور عقود میں معنی کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ لفظ کا۔ اسی طرح ہبہ بشرط العوض بیع ہی ہے چاہے ہبہ کا لفظ استعمال کر رہا ہے لہٰذا عوضین میں سے کوئی ایک عقار ہو تو اس میں شفیع کو حق شفعہ حاصل ہو گا اور عاقدین کو خیار عیب حاصل رہے گا۔ (شرح مجلہ ص ۱۵، وضاحت کے لئے قاعدہ ۱۸۳)

۳۸ قاعدہ :- إعمال الكلام أولى من اهماله.

ترجمہ :- کلام پر عمل کرنا اس کو مہمل قرار دینے سے اولیٰ ہے۔

تشریح :- یعنی کلام کو مہمل قرار دینے سے یہ زیادہ بہتر ہوگا کہ اس کا جو مناسب معنی ممکن ہو سکتا ہو وہ مراد لیا جائے۔

قاعدہ ۳۵ میں بیان کیا جاچکا ہے کہ اصل یہ ہے کہ کلام کے حقیقی معنی مراد لئے جائیں۔ اس کی تفصیل وہاں دیکھ لی جائے۔ اس قاعدہ میں اس امر کی صراحت کی گئی ہے کہ کلام کو لغو اور مہمل قرار دینے سے اس کو بامعنی بنانا بہتر ہے۔ اس قاعدہ کی عبارت سابقہ قاعدہ سے زیادہ وسعت رکھتی ہے کیونکہ سابقہ قاعدہ کا منشاء محض یہ ہے کہ ایک عاقل شخص کے کلام کو حتیٰ الامکان حقیقت پر محمول کیا جائے۔ اگر حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہ رہے تو پھر کلام کی تصحیح کے لئے مجازی معنی مراد لئے جائیں گے اور اگر مجازی معنی مراد لینا بھی ممکن نہ ہو تو پھر کیا ہوگا اس کے متعلق سابقہ قاعدہ خاموش ہے۔

چنانچہ یہ قاعدہ اس مطلب کو پورا کرتا ہے کیونکہ اس کا منشاء یہ ہے کہ ایک عاقل شخص کے کلام کو لغو ہونے سے حتی الا مکان محفوظ رکھا جائے، خواہ اس کے لئے کوئی بھی صورت اختیار کرنی پڑے (حقیقت ہو یا مجاز یا کوئی دوسرا طریقہ) ہر طرح سے کوشش کی جائے کہ کلام مہمل نہ قرار پائے۔ اِلّا یہ کہ کسی طرح کا امکان باقی نہ رہے تو اب سوائے لغو قرار دینے کے کوئی راستہ باقی نہ رہے اس وقت لغو قرار دیا جائے گا جیسا کہ اس کی تفصیل قاعدہ ۲۰ میں گزر چکی۔

اس قاعدہ کی مثال جس کا کوئی معنی کسی طرح صحیح ہو سکتا ہو بدائع کی کتاب الاقرار کا یہ مسئلہ بن سکتی ہے، کہ ایک شخص نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ ایک ہزار روپے ہیں جو کہ شراب یا خنزیر کی قیمت میں مجھ پر واجب ہوئے ہیں...تو امام اعظمؒ کے نزدیک اسکے ذمہ ایک ہزار کی ادائیگی لازم ہوگی یعنی اقرار قابل قبول ہوگا اور اقرار کرنے والے کی یہ وضاحت کہ یہ شراب یا خنزیر کی قیمت کے سلسلہ میں واجب ہوئے تھے قابل قبول نہ ہوگی اور امام ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس شخص کا اقرار باطل ہوگا۔ ان دونوں حضرات کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کا اقرار کیا گیا ہے وہ ایک مسلم کے ذمہ واجب نہیں ہو سکتی یعنی اسکا واجب ہونا ممکن نہیں ہے۔ اسلئے کہ شراب اور خنزیر حرام اشیاء ہیں مسلم کے ذمہ واجب نہیں ہو سکتی لہٰذا اقرار باطل ہوگا۔ اور امام اعظمؒ کا فرمانا یہ ہے کہ اس شخص کے کلام کا ابتدائی حصہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ ایک ہزار کا قرض دار ہے اس کے بعد شراب اور خنزیر کی قیمت ظاہر کرنا گویا یہ اپنے اول اقرار سے رجوع کرنا ہے اور رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا لہٰذا اقرار اپنی جگہ قائم رہا۔ (بدائع: ۲۴۶/۶) آپ غور فرمائیں کہ امام صاحب کا قول کتنی دقیق فکر پر مبنی ہے۔ اس لئے کہ اقرار کرنے والے کا یہ کہنا کہ یہ دین میرے ذمہ شراب اور خنزیر کی قیمت کی ادائیگی کے سلسلہ میں لازم ہوا ہے اس کو اقرار سے رجوع قرار دینا، اس کلام کو بامعنی قرار دیتا ہے اور یہ طریقہ اس طریقہ سے بہتر ہے کہ کلام کو مہمل اور باطل قرار دیا جائے۔

دوسری وجہ یہ بیان کی جاسکتی ہے کہ شراب اور خنزیر کی قیمت کے حقیقی معنی مراد لینے کے بجائے اس کلام کے کوئی مجازی معنی مراد لئے جائیں لیکن یہاں مجازی معنی جو حقیقی معنی سے کسی قسم کی مناسبت رکھتا ہو مراد لینا بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ معنی بھی حقیقی معنی کی طرح باطل ہوگا۔ اور اس طرح کلام لغو قرار پائے گا۔ (شرح مجلہ ص ۲۱۴)

۳۹ قاعدہ :- أعذر من أنذر.

ترجمہ :- جو دھمکی دیتا ہے وہ عذر بھی قبول کرتا ہے۔

تشریح :- قال النبی ﷺ قد أعذر من أنذر ، (شرح سیر کبیر) اسی قاعدہ پر بنا کرتے ہوئے یہ حکم ہوگا کہ امیر نے جنگ کے موقع پر یہ اعلان کیا کہ فلاں امیر اپنے لشکر کے ساتھ میمنہ میں رہیں اور فلاں امیر اپنے لشکر کے ساتھ مقدمہ میں اور فلاں امیر مع لشکر کے میسرہ میں اور فلاں امیر ساقہ میں تو ان میں سے کسی کے لئے مناسب نہیں کہ اس جگہ کو چھوڑ دے جس میں رہنے کا حکم دیا ہے اس لئے کہ اس جیسے امور لڑائی کی صورت میں حسنِ تدبیر اور حکمتِ عملی پر مشتمل ہوتے ہیں اس لئے اطاعت کرنے میں ہی فائدہ ہے۔ پھر اگر کوئی شخص امیر کی مخالفت کرے تو پہلی مرتبہ میں اس کو سزا نہ دی جائے اس لئے کہ یہ اس کی طرف سے لغزش اور بھول ہے اور لغزش کو معاف کرنے کا حکم ہے لیکن اس شخص کو اور اسی طرح تمام لشکر کو خطاب کرکے یہ کہدے کہ اب جو مخالفت کرے گا تو اس کو سزا دی جائے گی تو اس کا یہ اعلان انذار ہے لہٰذا اس کو عذر بھی قبول کرلینا چاہئے لیکن اس کے بعد بھی اگر کوئی شخص مخالفت کرے تو پھر تادیب اور اصلاح ہی اچھی ہوگی تاکہ اس کو تنبیہ ہوجائے اور دوسرے لوگ بھی مخالفت کرنے سے باز آجائیں۔ (شرح سیر کبیر: ۱/۱۱۹)

۴۰ قاعدہ :- الإقرار إخبار عن ثبوت الحق للغير على نفسه لا إنشاء فلا يطيب للمقرله لو كان كاذباً.

ترجمہ :- اقرار (اپنی ذات پر غیر کے حق کے ثابت ہونے کی) خبر دینا ہے انشاء نہیں ہے، لہذا مقرلہ کے لئے وہ شئ حلال نہیں اگر مقر اپنے اقرار میں جھوٹا ہو۔

تشریح :- اقرار کے لغوی معنی ہے اثبات یعنی کسی چیز کو ثابت کرنا، عرب بولتے ہیں "قرّ الشئ" جب شئ ثابت اور مستقر ہو جائے۔ اور اصطلاح میں اقرار کہتے ہیں۔ اپنے ذمہ پر غیر کے لئے کوئی حق لازم کرنا۔

اقرار شرعاً حجت ہے، اس کا حجت ہونا قرآن کریم سے ثابت ہے چنانچہ ارشادِ باری ہے: أأقررتم و أخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا ، غور فرمائیے اگر اقرار حجت نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے حجت کے لئے اقرار نہ کروایا جاتا۔ نیز حدیث پاک سے بھی اس کی حجیت ثابت ہے جیسا کہ ماعز اسلمیؓ پر رجم کو ثابت کرنا ان کے اقرار ہی کی وجہ سے تھا، اسی طرح غامدیہ عورت کے زنا کا اقرار کرنے کی وجہ سے آقاء ﷺ نے اس کے اقرار کو حجت قرار دے کر رجم کا حکم دیا۔

اب قاعدہ کا خلاصہ ملاحظہ فرمائیں کہ اقرار اصل میں اخبار ہے اور اسی معنی کے لئے موضوع ہے اس میں انشاء کا معنی نہیں، مثلاً کسی مسلمان شخص نے دوسرے کے لئے شراب کا اقرار کیا تو اس کا اقرار صحیح مانا جائے گا، اور مقر پر شراب کا سپرد کردینا ضروری ہے اگر اقرار انشاء کے لئے ہوتا تو چونکہ مسلمان نہ شراب کا مالک ہوسکتا ہے اور نہ ہی دوسرے کو مالک بنا سکتا ہے لہٰذا اس کا یہ اقرار باطل قرار پاتا جیسا کہ اگر وہ شراب کا عقد کرتا تو باطل ہوتا اسی طرح اس کا انشائی کلام (اقرار) بھی باطل قرار پاتا پس معلوم ہوا کہ اقرار انشاء کے لئے نہیں ہے ورنہ مقر مسلمان کا مقرلہ کو شراب کا مالک بنانا لازم آتا جو صحیح نہیں ہے---- اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنے مکان کے نصف حصہ کا اقرار کیا تو اس کا اقرار صحیح ہوگا اور مقر پر نصف مکان کا تسلیم کرنا ضروری ہوگا اگر یہاں اقرار کو انشاء کے لئے مانا جائے تو نصف مکان کا قبل تقسیم ہبہ کرنا لازم آتا اور مشاع چیز کا ہبہ کرنا ہوتا حالانکہ یہ مسئلہ

مسلّم ہے کہ مشاع چیز کا ہبہ قبل التقسیم صحیح نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ مذکورہ صورت میں اقرار اخبار کے لئے ہے انشاء کے لئے نہیں۔۔۔ (ردالمحتار مع الدر المختار: ۳۰۸/۸)

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اقرار اخبار ہے، تو اخبار کے لئے یہ بات مسلم ہے کہ گاہے وہ خبر سچی ہوتی ہے اور ساتھ ہی جھوٹ کا بھی احتمال رکھتی ہے پس اگر کسی وجہ سے اقرار کا جھوٹا ہونا معلوم ہو جائے تو مقرلہ کے لئے وہ شئ حلال نہ ہوگی تاوقتیکہ مقر بطیب نفس اس کے استعمال کی اجازت نہ دیوے۔ (ردالمحتار: ۳۰۸/۸)

لیکن بعض صورتوں میں اقرار انشاء کے لئے مستعمل ہے اسی لئے علامہ شامیؒ نے تو اقرار کو ایک اعتبار سے اخبار اور ایک اعتبار سے انشاء قرار دیا ہے، چنانچہ انشاء ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے زوائد مستھلکہ یعنی ایسی زوائد جو ہلاک ہو جاتی ہوں ان میں اقرار کی وجہ سے مقرلہ کی ملک ثابت نہ ہوگی اور صرف اصل شئ پر مقرلہ کی ملک کے ثابت ہونے کا حکم ہوگا۔ مثلاً کسی شخص نے اقرار کیا کہ یہ باندی فلاں شخص (خالد) کی ہے اور باندی کا ایک بچہ بھی ہے جو مقر کے پاس ہے اور مقر نے بعد اقرار کے اس بچہ کو زخمی کر دیا یا ہلاک کر دیا تو مقر سے اس بچہ کا تاوان نہیں لیا جائے گا اور نہیں تو وہ لڑکا مقرلہ کے لئے ہوگا اس لئے کہ اس جگہ اقرار انشاء کے معنی میں ہے۔ گویا مقر فی الحال صرف باندی کا خالد کے لئے اقرار کرتا ہے اور اس کو مالک بنا رہا ہے لہٰذا اس بچہ کے لئے بدستور مقر ہی کی ملک ثابت ہوگی اس لئے کہ وہ بچہ مقرلہ کو دینے اور مالک بنانے کی مقر نے کوئی بات ہی نہیں کی۔۔۔ اسی طرح مقر نے کسی چیز کا اقرار کیا اور مقرلہ نے اس اقرار میں مقر کی تکذیب کی یعنی اس کے اقرار کو رد کر دیا پھر فوراً اس کی تصدیق کر دی تو اب تصدیق کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، معلوم ہوا کہ اقرار اخبار کے لئے نہیں بلکہ ایک انشائی کلام (عقد) تھا جس کو مقابل نے قبول نہیں کیا جس کی وجہ سے وہ رد ہو گیا اور اگر اخبار ہوتا تو مقر پر بعد تصدیق کے اس شئ کا تسلیم کرنا ضروری ہوتا۔ (ردالمحتار: ۳۰۹/۸) دیکھئے شرح الحموی: ۳۰۵/۲)

فائدہ: - اقرار کی صحت کے لئے مقر کا عاقل، بالغ ہونا نیز اپنی رضا وخوشی سے اقرار کرنا شرط ہے، اسی طرح بعض اشیاء میں حرّیت بھی شرط ہے لہٰذا مجور غلام اگر مال کا اقرار کرے تو مولیٰ کے حق میں نافذ نہ ہوگا۔ لیکن بعض اشیاء میں حریت شرط نہیں مثلاً غلام اگر کسی کو قتل کرنے کا اقرار کرے تو یہ اقرار صحیح ہوگا اور اس کے اقرار کی وجہ سے غلام کو قصاصاً قتل کیا جائے گا۔ (قاعدہ ۳۱۴ میں اقرار کے صحت کی شرائط مفصل مذکور ہیں)

۴۱ قاعدہ:- الإقرار حجة يلزم في حق المقر كقضاء القاضي.

ترجمہ:- اقرار حجت ہے، لازم ہوگا مقر کے حق میں قاضی کے فیصلہ کے مانند۔

تشریح:- جس طرح قاضی کے فیصلہ کے بعد اس پر عمل ضروری ہے اسی طرح اقرار پر عمل کرنا ضروری ہے اس لیے کہ اقرار حجت ہے جیسا کہ اس کی حجیت ماقبل قاعدہ میں بیان کی جا چکی، لیکن اقرار کا تعلق بھی صرف مقر کی ذات کے ساتھ ہوگا۔ اس لئے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے، حجت متعدیہ نہیں ہے، لہٰذا اقرار کا تعلق صرف مقر کی ذات کے ساتھ ہوگا۔ اقرار حجت

قاصرہ اس لیے ہے کہ مقر کو صرف اپنی ذات کی ولایت ہے غیر پر اس کی ولایت نہیں اس لئے اس کے اقرار کی وجہ سے غیر پر کوئی اثر نہ ہوگا۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے ایسی شي کا اقرار کیا جس کا وہ مالک نہیں ہے تو اقرار کی وجہ سے اسپر وہ شي لازم ہوگی لیکن غیر سے اس شي کو لیا نہیں جائے گا اس لیے کہ اس کے اقرار کا تعلق اس غیر سے نہ ہوگا، ہاں اگر اقرار کے بعد مقر اس شي کا مالک ہو جائے تو اس کو وہ شي مقرلہٗ کے حوالہ کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ (شرح سیر کبیر:۴/۱۰، ۵/۳۲)

۴۲ قاعدہ: — إقرار الرجل بعدما أنكر صحيح.

ترجمہ: — مرد کا اقرار، انکار کے بعد بھی صحیح ہے۔

تشریح: — اس لئے کہ مقر کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے لہٰذا اپنے حق میں کسی شي کے لزوم کا انکار کرنے کے بعد اقرار کرے گا تو اپنی ہی ذات پر ایک شي کو لازم کر رہا ہے اور اس کو اس بات کا اختیار ہے کہ اپنی ذات پر کوئی حق ثابت کرے۔ مثلاً مسلمانوں نے مشرکین سے اس شرط پر صلح کی کہ تمہارے ذمہ ہم مسلمانوں کو سو (۱۰۰) غلام دینا ہوگا۔ اب مشرکین سو (۱۰۰) غلام لے کر آئیں اور کہا کہ یہ غلام ہم آپ لوگوں کو ادا کر رہے ہیں ان پر قبضہ کر لو لیکن ان غلاموں نے کہا کہ ہم تو غلام نہیں بلکہ آزاد ہیں پھر رقیت کے انکار کے بعد انہوں نے اقرار کیا کہ ہم غلام ہیں اور ہمارا حریت کا دعوی غلط تھا تو مسلمانوں کے لئے ان غلاموں کا لینا صحیح ہے اس لئے کہ انہوں نے انکار کے بعد اپنی غلامی کا اقرار کر لیا ہے اور انکار کے بعد اقرار صحیح ہے لہٰذا ان کا غلام ہونا ان کے اقرار کی وجہ سے ثابت ہو چکا ہے۔ (شرح سیر کبیر:۵/۲۹)

۴۳ قاعدہ: — إقرار المقر إنما يثبت في حقه خاصة.

ترجمہ: — مقر کا اقرار خاص طور پر اسی کے حق میں ثابت ہوگا۔

تشریح: — اس لئے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اس لئے اس کے اقرار کا اثر غیر پر نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کسی کے متعلق یہ اقرار کرے کہ یہ میرا بھائی ہے تو اس کا یہ اقرار خاص طور پر اس کے حق میں ثابت ہوگا لہٰذا مقر کے والد کے انتقال کے بعد مقرلہٗ اس کے مال کا وارث ہوگا لیکن اس کے اقرار کی وجہ سے دوسرے وارثین کا نقصان نہیں کیا جائے گا بلکہ مقر کے حصہ میں جو میراث آوے اس میں سے مقرلہٗ کو نصف دیا جائے گا اس لئے کہ اس کے اقرار کا تعلق خاص اسی کی ذات سے ہے غیر پر اثر نہ ہوگا۔ ہاں دوسرے کسی وارث کے نہ ہونے کی صورت میں کل میراث کا نصف حصہ دیا جائے گا۔ اسی طرح اس کے اقرار کی وجہ سے مقرلہٗ کا نسب مقر کے باپ سے ثابت نہ ہوگا۔ یہ بات یاد رہے کہ مقر کا یہ اقرار اس وقت صحیح مانا جائے گا جبکہ مقرلہٗ معروف النسب نہ ہو۔ ورنہ اس کا اپنے اقرار میں جھوٹا ہونا یقینی ہے۔ (بدائع:۶/۲۲۶)

۴۴ قاعدہ: — إقرار المكره باطل.

ترجمہ: — مکرہ کا اقرار باطل ہے۔

تشریح: — قاعدہ ۳۴ میں جان چکے کہ اقرار کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مقر اپنی رضا و خوشی سے اقرار

کرے، اس لئے کہ عاقل بالغ مسلمان اپنے آپ کو بے موقع ضرر ونقصان میں نہیں ڈالتا ہے، للہٰذا اگر کسی شخص سے زبردستی اقرار کروایا گیا تو یہ اقرار باطل قرار پائے گا۔ مثلاً کسی شخص کو دھمکا ڈرا کر طلاق کا اقرار کروایا گیا یعنی یوں کہلوایا کہ میں نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے، تو اس کی بیوی اس اقرار کی وجہ سے مطلقہ نہ ہوگی اس لئے کہ مکرہ کا اقرار باطل ہے۔ لیکن مکرَہ کا انشائی کلام صحیح ہوتا ہے چنانچہ اگر مکرَہ سے یہ کہلوایا گیا کہ میری بیوی کو طلاق، تو اس سے طلاق واقع ہو جائیگی اس لئے کہ یہ انشاء ہے اور مکرَہ کا انشاء صحیح ہوتا ہے۔ اس سے بھی صاف طور پر معلوم ہوا کہ اقرار اخبار کے درجہ میں ہے ورنہ مکرَہ کے اقرار سے طلاق کا تحقق ہو جاتا۔ مگر بعض فقہاء نے اس مکرہ کے اقرار کے صحیح ہونے کا فتوی دیا ہے جو چور ہو اور اس نے مکرھاً اقرار کیا تو بھی اقرار صحیح ہوگا۔ (ردالمحتار مع الدرالمختار: ۸/۳۵۰)

۴۵ قاعدہ :- أكبر الرأى بمنزلة اليقين فيما يبتنىٰ علىٰ الإحتياط

ترجمہ :- غالب رای یقین کے درجہ میں ہے ان مواقع میں جو احتیاط پر مبنی ہوں۔

تشریح :- رائی اور ظن کے تین درجے ہیں (۱) کسی شي کے بارے میں دونوں پہلوں برابر ہو کسی جانب ظن کا غلبہ نہ ہو اس کو شک کہتے ہیں (۲) ایک جانب راجح ہو اس کو ظن غالب اور اکبر رائی کہتے ہیں (۳) جانب مرجوح، اس کو وہم کہتے ہیں۔

کسی بھی درجہ کا ظن ہو اس کا عقائد میں کوئی اعتبار نہ ہوگا، عقائد تو دلائل قطعیہ سے ثابت ہونگے البتہ مسائلِ فقہیہ میں اکبر رای کا اعتبار ہوتا ہے جبکہ اس کے معارض مافوق دلیل نہ ہو (فقہ حنفی کے اصول وضوابط ص ۵۰)۔ چنانچہ جن مقامات میں احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے وہاں اکبر رای کو یقین کا درجہ حاصل ہوتا ہے اور یقینی شي واجب العمل ہے، تو اکبر رای سے ثابت ہونے والی شي پر بھی عمل واجب ہوگا۔ مثلاً متیمم کو پانی ملنے کا غالب گمان ہو تو نماز کو مؤخر کرنا واجب ہے اور پانی کا انتظار کرنا اس وقت تک ضروری ہے کہ نماز قضاء نہ ہو، جس طرح کہ یقین کی صورت میں مؤخر کرنا واجب ہے اب اگر بغیر انتظار کے تیمم کرکے نماز ادا کر لی اور پانی پر قادر ہو گیا تو نماز کا اعادہ ضروری ہوگا اسلئے کہ پانی کے پانے کا غالب گمان ہونے کی صورت میں پانی پر قدرت ہوگئی اور پانی پر قدرت کے ہوتے ہوئے بدل سے طہارت حاصل نہیں کرسکتا، اگر بدل یعنی تیمّم کے ذریعہ طہارت حاصل کرلی تو اس سے طہارت حاصل نہ ہوگی۔ (عالمگیری: ۱/۳۰ وھدایہ: ۱/۵۶)----- اسی طرح کسی شي میں نفع موہوم ہو اور خطرہ غالب ہو تو وہ شي حرام ہوگی مثلاً چاند کے سفر میں نفع تو موہوم اور غیر ضروری ہے اور خطرہ غالب ہے تو یہ سفر حرام ہوگا۔ (فقہ حنفی کے اصول وضوابط ص ۵۰)۔ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ کی یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ مسلمانوں نے ان کفار پر حملہ کیا جن سے معاہدہ ہو چکا تھا اور حملہ سے پہلے چند لوگوں کو ایک خط لے کر کفار کی طرف بھیجا جس میں نقض عہد کی خبر مذکور تھی، ان لوگوں نے وہ خط کفار کو پڑھ کر سنایا اور کفار میں سے کسی ترجمان نے اس خط کا اپنی زبان میں ترجمہ کرکے بتلایا کہ خط میں کیا مذکور ہے۔ اب اگر حملہ کے وقت کفار یہ کہے کہ ہم کو تو نقض عہد کی خبر کسی نے نہیں دی بلکہ ترجمان نے تو یہ خبر دی کہ خط میں یہ مذکور ہے کہ ہم نے مزید ایک مدت تک امان کو بڑھا دیا للہٰذا ہم لوگ اتنی مدت تک مسلمانوں کی طرف سے امن میں ہو تو ان کا یہ قول باطل ہوگا اس لئے کہ ان

کفار کا یہ قصور ہے کہ انہوں نے ترجمہ کے لئے ایسے خائن شخص کا انتخاب کیا۔ البتہ اگر مسلمانوں کو یقین ہو جائے کہ ترجمان نے غلط بات پہنچائی ہے تو وہ بدستور امن پر برقرار رہیں گے۔ پھر آگے عبارت مذکور ہے کہ وہاں حاضر مسلمانوں کا غالب گمان یہ ہو کہ ترجمان نے غلط بات پہچانی ہے تب بھی وہ حضرات امن پر رہیں گے اس لئے کہ یہ موقع احتیاط پر عمل کرنے کا ہے اور احتیاط کے مواقع میں غالب رای بمنزل یقین کے ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۴۸/۲)

۴۶ قاعدہ:- أكبر الرأى فيمالايمكن الوقوف علىٰ حقيقته بمنزلة الحقيقة.

ترجمہ:- غالب رأی ان مواقع میں جہاں حقیقت پر اطلاع ممکن نہ ہو حقیقت کے درجہ میں ہے۔

تشریح:- یعنی جس طرح حقیقت کے سامنے آجانے سے اس پر عمل کرنا اور حکم لگانا آسان ہو جاتا ہے اسی طرح جس جگہ حقیقت پر اطلاع ممکن نہ ہو وہاں اکبر رای اور قرائن وشواہد کو حقیقت کا درجہ دیا جائے گا اور اکبر رای پر فیصلہ کیا جائے گا۔ مثلاً کسی شخص نے اپنے گھر میں رات کے وقت کسی انسان کو داخل ہوتا ہوا دیکھا اور یہ نہیں معلوم کہ وہ شخص چور ہے یا چور سے بھاگ کر مدد طلب کرنے کے لئے آیا ہے تو اب اس کے بارے میں اکبر رای سے فیصلہ کیا جائے گا اس لئے کہ یہاں حقیقت پر اطلاع پانا ممکن نہیں۔ اگر اس شخص پر چوروں کی علامت ظاہر ہو رہی ہو یا اس کے ساتھ کوئی دوسرا شخص بھی ہو جو گھر میں داخل ہو کر مال سمیٹ رہا ہے تو ان علامات سے غالب گمان یہی ہوگا کہ وہ دونوں چور ہیں لہٰذا ان دونوں کے ساتھ چوروں جیسا معاملہ کرنا اور ان پر زدوکوب اسی طرح تیر وغیرہ سے حملہ کرنا یہاں تک کہ اگر ضرورت پیش آجائے تو قتل کرنا بھی صحیح ہوگا اس لئے کہ ان کے بارے میں اکبر رای چور ہونے کی ہی ہے -- اور اکبر رای ایسے مواقع میں جہاں حقیقت پر اطلاع ممکن نہ ہو حقیقت کے درجہ میں ہوتی ہے --- اور اگر اس شخص پر اہل خیر کی علامات نمایاں ہوں اور صاف طور پر معلوم ہوتا ہو کہ وہ چور نہیں ہے تو پھر اس کو ٹھکانا دینا اور مدد کرنا ضروری ہوگا اس پ حملہ نہیں کرسکتا۔ اس لئے کہ اکبر رای چور نہ ہونے کی ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۲۰۶/۱) --- اسی طرح اس قاعدہ کے فروع میں سے تحری کے وہ تمام مسائل بھی ہوں گے جہاں حقیقتِ حال پر اطلاع ممکن نہ ہو۔

۴۷ قاعدہ:- أكثر ما يخاف لا يكون

ترجمہ:- عام طور پر جسکا خوف ہوتا ہے وہ ہوتا نہیں (پایا نہیں جاتا)۔

تشریح:- لہٰذا جس کا خوف ہے وہ ایک وہمی شي ہے اس کے مقابل جو یقینی شي ہے اس کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً امیر کی اطاعت واجب اور ضروری ہے حدیث پاک سے امیر کی اطاعت کا ضروری ہونا ثابت ہے، اس لئے امیر کی اطاعت جو واجبی اور یقینی ہے اس کو کسی وہمی خوف کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا۔ مثال کے طور پر کسی امیر نے لشکر کی مختلف جماعتوں کو الگ الگ جگہوں اور مورچوں پر متعین کیا اور ساتھ ہی یہ بھی حکم دیا کہ اپنی جگہوں کو ہرگز نہ چھوڑے اور کوئی جماعت اپنی جگہ چھوڑ کر دوسری جماعت کی مدد کے لئے نہ جائے۔ اب ان جماعتوں میں سے کوئی جماعت یہ سوچ کر کہ ہم جس جگہ پر ہے دشمنوں کا کوئی خطرہ نہیں اور فلاں جگہ خطرے میں ہے لہٰذا ہم وہاں چلے جائیں تا کہ اس جماعت کی مدد کرسکیں تو ایسا کرنا ان

کے لئے مناسب نہیں اس لئے کہ جس کا ان کو خطرہ اور خوف ہے وہ وہمی ہے، اکثر ہوتا نہیں اور ان لوگوں کا اپنی جگہ برقرار رہنا امیر کے حکم کی وجہ سے ضروری ہے لہٰذا ان لوگوں کا اس خوف کی وجہ سے اپنی جگہ ترک کرنا صحیح نہ ہوگا۔ (شرح سیر کبیر: ۱۴۱/۱)۔ اسی طرح اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہوسکتا ہے کہ روزہ رکھنے کی وجہ سے اگر بیماری کا خطرہ ہو تو اس خطرہ کی وجہ سے روزہ کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ (ردالمحتار: ۳۶۰/۳)

۴۸ قاعدہ :- الأمر إذا ضاق اتسع وإذا تسع ضاق.

ترجمہ :- (جب کسی کام میں شدید تنگی ہو تو وسعت ہوگی اور جب وسعت ہو جائے تو پھر تنگی ہوگی۔

تشریح :- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر " اسی طرح " وَمَا جعل علیکم فی الدین من حرج " ان ایات سے پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسانوں کے لئے سہولت اور آسانی چاہتے ہیں۔ اسی لئے شریعت کے بہت سے احکام کی بنیاد بندوں کی سہولت پر مبنی ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو بندے بڑی مشقت اور شدید حرج میں مبتلا ہو جاتے۔

پھر وہ سہولتیں اور تخفیفیں جو شریعت کی طرف سے دی گئی ہیں، دو قسموں میں منقسم ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو محض آسانی کے لئے شریعت نے مقرر کی ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جو عوارضات کے پیش آنے پر جائز کی گئی ہے اس قسم کا شریعت میں رخصت کا نام دیا گیا ہے۔

مذکورہ قاعدہ میں یہی دوسری قسم کی وضاحت کی گئی ہے کہ جب کسی عذر کی وجہ سے کسی کام میں تنگی پیش آجائے تو عذر کے بقاء تک وسعت ہوگی اور عذر کے ختم ہونے پر جب وسعت ہو جائے تو پھر وہ اپنی سابقہ حالت پر لوٹ آئے گا۔ مثلاً اضطرار کی حالت میں مردار کے کھانے کی وسعت لیکن اضطرار ختم ہونے پر پھر تنگی یعنی اپنی سابقہ حالت (مردار کی حرمت) عود کرے گی۔ اسی طرح سفر کی تنگی کی وجہ سے سہولت (قصر صلوٰۃ) اور سفر کے ختم ہونے پر اتمام- پانی کے معدوم ہونے یا بسبب بیماری وغیرہ کے پانی پر عدم قدرت کی تنگی کی وجہ سے تیمم کی سہولت- اور تنگی کے ختم ہونے پر پھر سابقہ حالت وغیر ذلک کثیر احکام اس قاعدہ پر متفرع ہیں۔ (شرح مجلہ ص ۶۲، شرح الحموی علی الاشباہ: ۲۲۶/۱) شریعت نے اعذار کی وجہ سے جو رخصت دی ہے اس کی مختلف قسمیں ہیں اس لئے کہ رخصت کے اسباب یعنی اعذار مختلف ہیں لیکن انجام کار کے اعتبار سے رخصت کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ عذر کی وجہ سے اس فعل کا کرنا مباح ہو بقاءِ حرمت کے ساتھ یعنی اس فعل کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جاءے گا۔ ایسا نہیں کہ وہ فعلِ حرام، مباح ہو گیا یعنی اس کے حرام رہتے ہوئے عذر کی وجہ سے اس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے گا چنانچہ اس کے کرنے سے عند اللہ ماخوذ نہ ہوگا۔ جیسے ایک شخص نے جنایت کی اور ولیِ جنایت نے جانی کو معاف کر دیا تو جانی سے عند اللہ مؤاخذہ نہیں ہوگا یہ مطلب نہیں کہ یہ جنایت مباح ہوگئی اور حرام نہیں رہی بلکہ جنایت جس طرح پہلے حرام تھی اسی طرح اب بھی حرام ہے۔ معاف کرنے سے یہ فائدہ ہوا کہ جانی اخروی مواخذہ سے بری ہو گیا---- رخصت مع بقاء حرمت کی مثال یہ

ہے کہ اکراہ کے وقت کلمۂ کفر کو زبان سے کہنا بشرطیکہ قلب مطمئن ہو، اسی طرح ساری عظمتوں اور عزتوں کے مالک آقا ﷺ کو (العیاذ باللہ) گالی دینا۔ اسی طرح کسی مسلمان کے مال کو تلف کرنا، اکراہ کی وجہ سے ان سب کاموں کے کرنے کی اجازت ہے لیکن اسکا یہ مطلب نہیں کہ یہ کام مباح ہو گئے، یہ امور جس طرح پہلے حرام تھے اب بھی حرام ہیں، اکراہ کی وجہ سے صرف اتنا ہوا کہ ان امور کے ارتکاب پر مؤاخذہ نہ ہوگا۔ رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر مکرہ نے صبر کیا اور ان کاموں کے ارتکاب سے رُک گیا اور اکراہ کرنے والے کے ہاتھوں مر گیا تو عنداللہ ماجور ہوگا کیونکہ یہ شخص شارع کی نہی کی تعظیم کی وجہ سے رُکا ہے۔

رخصت کی دوسری قسم یہ ہے کہ صفتِ فعل متغیر ہو جائے یعنی عذر کی وجہ سے اس فعل کی حرمت، حلت اور اباحت سے بدل جائے۔ مثلاً شدتِ بھوک اور پیاس کی حالت میں اگر جان کا خطرہ ہو تو اس کے حق میں مردار یا شراب حلال ہو جائیں گے اور اس کے حق میں اس عمل کا ارتکاب حلال ہو جائے گا اور حرمت باقی نہیں رہے گی۔ اسی وجہ سے رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر ایسا شخص مردار کھانے سے رک گیا اور جان چلی گئی تو گنہگار ہوگا کیونکہ یہ شخص ایک فعلِ مباح سے رکا ہے اور خودکشی کرنے والے کے مانند ہوگا۔ (اصول الشاشی ص ۱۰۵)

اور پہلی قسم (جو محض آسانی کے لئے شریعت نے مقرر کی ہے) کے جزئیات قاعدہ ۳۲۱ "المشقة تجلب التيسير" کے تحت داخل ہونگے، اس پر بھی کثیر احکام کی بنیاد ہے مثلاً قرض، اجارہ اور اعارہ کی اباحت اس لئے کی گئی کہ لوگ غیر کی مملوکہ اشیاء سے اپنی سہولت کے لئے فائدہ اُٹھا سکیں۔ اسی طرح وکالت، ودیعت۔ شرکت، مساقات۔ مضاربت اور مزارعت کی اباحت سے یہ مقصود ہے کہ انسان جب خود عاجز ہو تو دوسرے فرد سے اپنے معاملات میں امداد حاصل کر سکے۔ اسی طرح حوالہ ہے تا کہ دائن اپنے مدیون سے اپنا دین بسہولت کسی دوسرے ذریعہ سے بھی حاصل کرنے کی قدرت رکھے۔ رہن اور کفالت بالنفس یا کفالت بالمال، تا کہ دائن اپنے حق کی وصولی میں اطمینان حاصل کر سکے۔ اس کے علاوہ بیع سلم اور بیع الوفاء اور دیگر بہت سے احکام شرعیہ میں فقہاء نے جو رعایتیں جائز قرار دی ہیں وہ سب اسی قاعدہ پر مبنی ہیں۔ (شرح مجلہ ص ۶۳)

۴۹ قاعدہ :- الأمر للوجوب مالم تكن قرينة خلافه.

ترجمہ :- امر وجوب کے لئے ہے جب تک وجوب کے خلاف کوئی قرینہ نہ پایا جائے۔

تشریح :- امر سے مراد صیغہ امر ہے۔ امر کا لغوی معنی قائل کا اپنے علاوہ کو صیغۂ افعل کہنا۔ اور شرع میں امر کا معنی غیر پر فعل کے الزام کا تصرف کرنا۔

امر کا صیغہ جب بغیر قرینہ کے مطلق ذکر کیا جائے تو جمہور علماء کے نزدیک اس سے وجوب ہی ثابت ہوگا امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے آخری قول بھی وجوب ہی کا ہے --- لیکن اگر صیغۂ امر کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو وجوب کے علاوہ دوسرا معنی سمجھا رہا ہو۔ اس وقت قرینہ کے سہارے دوسرا معنی مراد ہوگا۔ اور وہ معانی جو امر سے سمجھے جاتے ہیں، بہت سارے ہیں، فواتح الرحمۃ شرح مسلم الثبوت میں امر کے بیس معانی بیان کئے ہیں۔ مثلاً ندب جیسے باری تعالیٰ کا فرمان "فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ

عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا" اس آیت میں امر کا صیغہ باجماع فقہاء وجوب کے لئے نہیں ہے بلکہ ندب کے لئے ہے (۲) تادیب جیسے آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان جس کو حضرات شیخین نے عمرو بن سلمہؓ سے روایت کیا ہے فرماتے ہیں "کنتُ غلامًا فی حجر رسول الله ﷺ وكانت يدى تطيش في الصحفة فقال رسول الله ﷺ "سمّ الله وكل بيمينك وكل مما يليك" اس میں صیغہ امر کل تادیب کے لئے ہے نہ کہ وجوب کے لئے جیسا کہ امام شافعیؒ وجوب کے قائل ہے۔ (۳) اباحت جیسے "فإذا حللتم فاصطادوا" (۴) تہدید جیسے "اعملوا ما شئتم" (۵) انذار جیسے "قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار" (۶) امتنان جیسے "كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا" (۷) اکرام جیسے "ادخلوها بسلام" (۸) تسخیر جیسے "كونوا قردة" (۹) تعجیز جیسے "فأتوا بسورة" (۱۰) اہانت جیسے "كونوا حجارة" (۱۱) تسویہ جیسے "اصبروا أو لا تصبروا" (۱۲) دعاء جیسے "اللهم اغفر لي" (۱۳) التماس جیسے اپنے ہم درجہ آدمی سے کہنا "افعل" وغیر ذلک معانی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ (دیکھئے تفصیل کے لئے فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: ۱/۳۷۲)

۵۰ قاعدہ :- الأمر بالتصرف في ملك الغير باطل.

ترجمہ :- غیر کی ملک میں تصرف کا امر باطل ہے۔

تشریح :- انسان کا کسی شي یا منافع کے مالک ہونے سے جو حق پیدا ہوتا ہے اس حق کو ملکیت کہا جاتا ہے۔ شریعت نے فقط مالک کے لئے اپنی مملوکہ شي میں تصرف کرنے کا حق تسلیم کیا ہے۔ لہٰذا غیر کو دوسرے کی ملک میں تصرف کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اسکا تصرف باطل شمار ہوگا۔ اسی لئے دو شریکوں میں سے ایک شریک کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر شرکت کے مال میں کسی قسم کا تصرف کرے۔ کیونکہ ہر شریک دوسرے شریک کے حصہ میں ایک اجنبی شخص کی طرح متصور ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کو کسی کی ملکیت میں تصرف کرنے کا حکم کرے اور مامور، حکم کے مطابق عمل کرلے تو یہ فعل فاعل کی طرف منسوب ہوگا، آمر کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ آمر کا حکم ہی باطل اور کالعدم ہے لہٰذا مؤاخذہ فاعل سے ہوگا۔ ہاں اگر آمر کا حکم بصورت جبر ہے جس کی وجہ سے مامور مجبور ہو جائے تو پھر مؤاخذہ اور ضمان آمر پر واجب ہوگا۔ (مزید وضاحت کے لئے دیکھئے شرح مجلہ ص ۱۰۴)

۵۱ قاعدہ :- الأمور بمقاصدها..

ترجمہ :- تمام امور اور افعال پر احکام ان کے مقاصد کے اعتبار سے ہوتے ہیں۔

تشریح :- یہ قاعدہ پہلے نمبر کے قاعدہ إنما الأعمال بالنيات سے متفرع ہے، کوئی مستقل قاعدہ نہیں ہے۔ لہٰذا جس نیت اور قصد سے عمل کیا جائیگا ایسا حکم مرتب ہوگا۔ مثلاً شیرۂ انگور کی بیع، اگر شراب بنانے کے لئے ہے تو حرام، اور اگر بغرض تجارت ہے تو حلال اور جائز۔ یہی حال انگور کی کاشت کا ہے۔ اسی طرح مسلمان سے ترک کلام اگر ترک تعلق کے لئے ہے تو تین دن سے زیادہ حرام اور اگر اس قصد سے نہیں ہے تو جائز خواہ کئی برس گزر جائیں۔ عورت کے لئے شوہر کی موت پر ترک

زینت سوگواری کی نیت سے حلال اور غیر کی موت پر سوگواری کی نیت سے ترکِ زینت حرام۔ اسی طرح جنبی آدمی کے لئے قرآنی آیات کا، تلاوت کی نیت سے پڑھنا حرام اور دعاء کے قصد سے حلال اور جائز۔ مصلی (نمازی) کا نماز کی حالت میں قرآن کی قراءت درست، اور جواب کی نیت سے کوئی آیت پڑھ دینا مفسدِ صلوٰۃ۔ اسی طرح ایسے مواقع میں قرآن کی آیات پڑھ دینا جہاں انسان کا کلام ہی مناسب تھا مثلاً یحیٰی نامی شخص کو کتاب دیتے ہوئے "یا یحیٰ خذالکتاب بقوہ" پڑھ دینے سے کفر کا لزوم جیسے کہ ملاعلی قاریؒ نے فرمایا۔ اللہ تعالیٰ کے نام مبارک کو دراہیم پر لکھنا بقصد علامت درست اور بقصد تہاون مکروہ وغیرذلک۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۱۰۲)

۵۲ قاعدہ:- **أمور المسلمين محمولة على السداد حتى يظهر غيره.**

ترجمہ:- مسلمانوں کے امور (معاملات) درستگی پر محمول کئے جائیں گے یہاں تک کہ درستگی کے خلاف کوئی امر ظاہر ہو۔

تشریح:- بدائع میں ہے "أمور المسلمين محمول على الصلاح والسداد ماأمكن" (بدائع:۵/۵۳)

لہذا جہاں تک ممکن ہو مسلمانوں کے معاملات اور عقود کو درستگی پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ مسلمان ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ اپنا ہر عمل اور معاملہ شریعت کی حدود میں رہتے ہوئے انجام دے گا، شریعت کے خلاف امور کا مسلمان سے سرزد ہونا مسلمانی کے خلاف ہے۔ ہاں اگر مسلمانوں ہی کی طرف سے کوئی ایسی صراحت پائی جائے جس سے درستگی کے خلاف ہونا معلوم ہو تو ایسی صورت میں اس صراحت کو سامنے رکھتے ہوئے اس معاملہ وعقد کو عدم درستگی اور فساد پر محمول کیا جائے گا۔ مثلاً کسی شخص نے ایک درہم اور ایک دینار کو دو درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا تو اس بیع کو خلافِ جنس پر محمول کرتے ہوئے درست قرار دیں گے کہ اس نے ایک درہم کو دو دینار اور ایک دینار کو دو درہم کے عوض فروخت کیا ہے، تاکہ مسلمان متعاقدین کا یہ عقد درست اور صحیح ہو جائے۔ ہاں اگر بائع خود ہی اس بات کی صراحت کردے کہ میں نے ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک دینار کو دو دینار کے عوض فروخت کیا ہے، تب تو درستگی پر محمول کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہے گی اور یہ عقد فاسد ہوگا۔ حاشیہ میں اصول کرخی سے اس قاعدہ کی یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ کسی نے چاندی کے ڈلے کو جس کا وزن دس درہم تھا اور ایک کپڑے کو جس کی قیمت دس درہم تھی بیس درہم کے عوض فروخت کیا اور دس درہم نقد وصول کئے اور دس ادھار رکھے تو نقد عوض کو چاندی کا عوض قرار دیا جائے گا تاکہ یہ عقد صحیح ہو جائے، لیکن اگر متعاقدین خود ہی صراحت کردے کہ دس درہم نقد، کپڑے کا ثمن ہے اور چاندی کے عوض دس درہم ادھار رہیں گے تو اب یہ عقد فاسد ہوگا۔ (اصول کرخی ص ۳۷۰) بدائع میں ہے کہ اگر کسی کے ذمہ ہزار درہم واجب تھے اور دائن نے مدیون سے پانچسو (۵۰۰) درہم پر صلح کرلی تو یہ صلح کو اس پر محمول کرتے ہوئے صحیح قرار دیا جائے گا کہ دائن نے پانچ سو معاف کردیئے اور پانچسو وصول کئے تاکہ یہ عقد صلح صحیح ہو جائے۔ اس عقد کو معاوضہ پر محمول نہیں کیا جائے گا تاکہ عقد فاسد ہو، اسلئے کہ معاوضہ پر محمول کرنے میں کھلا ہوا ربوا کا معنی ہے۔ ہاں! اگر متعاقدین خود ہی اس عقد کو معاوضہ پر محمول کریں تو

پھر یہ عقد فاسد ہوگا۔ بدائع میں قاعدۂ کلیہ کے طور پر بیان فرمایا ہے کہ ہر وہ صلح جو دراہم ودنانیر سے اس کے جنس سے کم پر واقع ہو تو اس کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ بعض کو وصول کیا اور بعض سے بری کر دیا۔ چنانچہ کسی نے کسی پر ہزار (۱۰۰۰) درہم اور سو (۱۰۰) دینار کا دعوٰی کیا پھر سو درہم پر ایک مہینہ کی مدت کے ساتھ صلح کر لی تو یہ عقدِ صلح جائز ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنے دین میں سے صرف سو درہم کو وصول کیا اور باقی کو معاف کر دیا تاکہ ربوا کا معنی نہ ہو، اور اگر اس صلح کو معاوضہ پر محمول کیا جائے تو بالیقین اس میں ربوا کا معنی ہونے کی وجہ سے یہ عقد فاسد ہوگا۔ ہاں! اگر متعاقدین خود ہی معاوضہ کی صراحت کر دے تو عقد کو فاسد شمار کیا جائے گا۔ (بدائع: ۵۳/۵) اور بھی مختلف صورتوں کو بیان کیا گیا ہیں دیکھئے بدائع۔

۵۳ قاعدہ:- الإنسان من قوم أبيه.

ترجمہ:- انسان اپنے باپ کی قوم میں سے ہوتا ہے۔

تشریح:- یعنی انسان کے نسب کا تعلق باپ سے ہوتا ہے نہ کہ ماں سے۔ باپ جس خاندان اور قوم سے تعلق رکھتا ہوگا اس کی اولاد کا تعلق بھی اسی خاندان اور قوم سے ہوگا۔ اسی وجہ سے اکثر عباسی خلفاء کی مائیں باندیاں ہونے کے باوجود وہ عباسی ہی کہے جاتے ہیں اس لئے کہ ان کے اباء عباسی تھے۔ نیز ابراہیم بن رسول اللہ ﷺ قریشی کہلائے اگرچہ ان کی والدہ قبطیہ تھی۔ اسی طرح حضرت اسماعیل علیہ السلام اپنے والد کے قوم میں سے شمار ہوئے اور ان کی والدہ حضرت ہاجرہ کی قوم میں سے نہیں۔ (شرح سیر کبیر: ۲۲۰/۱)

۵۴ قاعدہ:- إن الشيء إنما يقدر حكما إذا كان يتصور حقيقة.

ترجمہ:- بلاشبہ کسی شي کو حکما (تبعا) اسوقت مان لیا جائے گا جبکہ اس کی حقیقت (اصلیت) متصور ہو۔

تشریح:- یعنی کسی شي کی عدم موجودگی میں اس کی تبعیت کی وجہ سے کسی پر اس وقت حکم لگایا جائے جبکہ اس اصل شي کے وجود کے وقت وہ حکم ممکن ہو اور اگر وجود کے وقت حکم لگانا ممکن نہ ہو تو پھر عدمِ وجود کے وقت تو بطریق اولیٰ وہ حکم ثابت نہ ہوگا۔ اس قاعدہ کو آسان لفظوں میں اس طرح بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ ایک شي کے وجود کے وقت اس کی تبعیت کی وجہ سے کسی شي پر جب حکم ثابت نہ ہو تو اس کے عدم وجود کے وقت بطریق اولیٰ اس کی تبعیت کی وجہ سے وہ حکم ثابت نہ ہوگا۔ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ پر اس مسئلہ کی بنا کی ہے کہ مثلاً کوئی مستأمن، دار الاسلام میں مسلمان ہو جائے اور اس کی چھوٹی اولاد، دار الحرب میں ہیں، تو اس کے اسلام کی وجہ سے اس کی اولاد اس کے تابع مان کر مسلمان شمار نہ ہوگی۔ پھر اگر اس شخص کا دار الاسلام میں ہی انتقال ہو گیا اور انتقال کے بعد اس کی چھوٹی اولاد کو ان کا چچا اس کی قبر کی زیارت کے لئے دار الاسلام میں لے کر آیا تو اب وہ اولاد اپنے میت مسلمان باپ کی تبعیت کی وجہ سے مسلمان شمار نہ ہوگی۔ اس لئے کہ باپ کی زندگی میں جب تبعیت کی وجہ سے اسلام کا حکم نہ لگا تو مرنے کے بعد بطریق اولیٰ وہ حکم ثابت نہ ہوگا۔ (شرح سیر کبیر: ۱۲۴/۵)

۵۵ قاعدہ:- إنما تعتبر العادة إذا طردت أو غلبت.

ترجمہ :— بلاشبہ عرف وعادت کا اعتبار اس وقت ہوگا جبکہ وہ پھیل چکی ہو اور غالب ہو۔

تشریح :— عرف وعادت کا شریعت میں اعتبار ہے لیکن عرف وعادت پر حکم کی بناء اسوقت ہوگی جبکہ وہ عرف و عادت عام ہو چکی ہو یا وہ عادت غالب اور اکثری ہو۔ ایسی عادت کا مرتبہ شرط کا مرتبہ ہے حتی کہ اگر کسی شخص نے بازار میں کسی شخص سے کوئی شیئ فروخت کی اور ثمن کی ادائیگی کی کیفیت بیان نہ کی کہ نقد ادائیگی ہوگی یا معین وقت پر اُدھار ہوگی۔ اور اہل شہر کا یہ عرف تھا کہ ہر ہفتہ ثمن کی ایک خاص مقدار مشتری کے ذمہ ادا کرنی ہوتی ہے، تو اب یہ بیع اسی عرف پر محمول ہوگی۔ بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ عرف میں جس کا رواج ہوتا ہے وہ مشروط کے درجہ میں ہوتا ہے۔ اسی طرح معمار اور مزدوروں میں ہفتہ تقسیم ہونے کا رواج ہے۔ اگر کوئی مزدور صراحت نہ کرے تو وہ ہفتہ پر ہی اجرت کا حقدار ہوگا خواہ شرط لگائی جائے یا نہ لگائی جائے۔ (دیکھئے شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۱۲۷) اسی طرح پالن پور کے اطراف میں یہ رواج عام ہے کہ مدرس ہی کے ذمہ امامت ہوتی ہے۔ اب کسی مدرس کے تقرر کے وقت خواہ امامت کی صراحت ہو یا نہ ہو "المعروف کالمشروط" کے قاعدہ کی بناء پر اس کے ذمہ امامت ضروری ہوگی۔ (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں قاعدہ ۲۶)

۵۶ قاعدہ :— **إنما يبنى الحكم علىٰ المقصود لاعلىٰ ظاهر اللفظ.**

ترجمہ :— بلاشبہ حکم کی بناء مقصود پر ہوگی نہ کہ ظاہری لفظ پر۔

تشریح :— یہ قاعدہ۔ قاعدہ ۳۷ کے قریب ہے کہ عقود ومعاملات میں حکم کا تعلق مقصود سے ہوگا۔ ظاہری لفظ سے حکم متعلق نہ ہوگا۔ چنانچہ ہبہ بشرط العوض بیع کے حکم میں ہوگا۔ اگرچہ لفظ ہبہ کا استعمال کر رہا ہے۔ اسی طرح مالک مکان کا یہ کہنا کہ یہ مکان ہر ماہ اتنی رقم کے عوض عاریت ہے اور مقابل نے اسکو قبول کر لیا تو یہ عقد اجارہ ہوگا اور عاریت کا لفظ عقد اجارہ میں خلل انداز نہ ہوگا۔ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ پر اس مسئلہ کی بناء کی ہے کہ مسلمانوں کا دارالاسلام میں محاصرہ کئے جانے کی صورت میں کفار سے اس شرط پر مصالحت کرنا کہ ہم فلاں جگہ پہنچنے تک تم سے مصالحت کرتے ہیں۔ تب مسلمان ان سے الگ ہو کر ایسی جگہ پہنچ گئے جس جگہ میں دونوں فریق ایک دوسرے سے مامون ہے، پھر مسلمانوں نے اس جگہ میں اتنے وقت تک قیام کیا کہ اگر وہ معین جگہ تک جانا چاہتے تو پہنچ جاتے۔ ایسی صورت میں مسلمانوں کے لئے پلٹ کر ان پر حملہ کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس صلح سے مقصود اس جگہ تک پہنچنے کے بقدر موقع دینا ہے، نہ کہ بعینہ وہ جگہ، لہٰذا مقصود حاصل ہو گیا اور حکم کی بنا مقصود پر ہوتی ہے نہ کہ ظاہری لفظ پر اس لئے یہ حملہ کرنا شرط اور معاہدہ کے خلاف نہ ہوگا۔ (شرح سیر کبیر: ۲/۲۴۵) (مزید وضاحت کے لئے دیکھئے قاعدہ ۳۷ و ۱۸۳)

۵۷ قاعدہ :— **إنما يعمل المعارض بحسب الدليل.**

ترجمہ :— بلاشبہ معارض کلام، دلیل کی حیثیت سے مؤثر ہوگا۔

تشریح :— معارض کا معنی یہ ہے کہ مقابل نے اپنے مطلوب کے ثبوت کے لئے جو دلیل قائم کی ہے اس کے

خلاف دلیل قائم کرنا۔ اور یہاں قاعدہ میں معارض سے مراد یہ ہے کہ متکلم نے ایک کلام کیا جس سے ایک حکم ثابت ہو رہا ہے لیکن اس نے اپنے کلام میں اس حکم کے خلاف دوسرا حکم ثابت کرنے والا کلام بھی ذکر کیا۔ اس دوسرے کلام کو معارض اور مقابل کلام کہا جائے گا۔ اور اسی معارض کلام سے حکم ثابت ہوگا۔ گویا ایسا فرض کیا جائے گا کہ متکلم نے معارض کلام کے ذریعہ پہلے کلام کے حکم کو منسوخ اور ختم کر دیا۔ اب صرف معارض کلام باقی رہ گیا لہٰذا وہی کلام دلیل بن کر ثبوتِ حکم میں مؤثر ہوگا۔ مثلاً بائع کے عقد بیع کے بعد اگر مشتری کسی ایسے عیب پر مطلع ہو جائے جو عیب مبیع میں بائع کے قبضہ کی حالت میں موجود تھا تو مسئلہ مسلم ہے کہ مشتری کو خیار عیب حاصل ہونے کی وجہ سے مبیع کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ لیکن اگر بائع نے عقد بیع میں ہر عیب سے براءت کی شرط لگا دی تو اب مشتری عیب کی وجہ سے واپس نہیں کر سکتا۔ غور فرمایئے بائع کا ہر عیب سے براءت کی شرط لگانا ایک معارض کلام ہے جو دلیل بن کر یہ حکم ثابت کرے گا کہ اب عیب کی وجہ سے مشتری کو مبیع واپس کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا، اگر یہ معارض کلام ذکر نہ کرتا تو مشتری کو عیب کی وجہ سے واپسی کا حق ضرور ملتا۔ اسی طرح عقود میں تمام شروط کا حکم ہے۔ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ مثلاً مسلمانوں کے قبضہ میں کسی محصور حربی نے مسلمانوں سے یہ کہا کہ مجھے اس شرط پر امان دو کہ میں سو (۱۰۰) حربیوں کی رہبری کروں گا اور تمہیں بتلاؤں گا اور اگر میں نہ بتلاؤں تو تمہارے لئے میں فئی ہو جاؤں گا یا کہا غلام ہو جاؤں گا۔ اس میں غور فرمائیں کہ اس محصور کا پہلا کلام کہ مجھے اس شرط پر امان دو کہ میں سو (۱۰۰) حربیوں کا پتہ بتلاؤں گا۔ اس کلام سے اس کے لئے امان ثابت ہو گیا چاہے شرط پوری کرے یا نہ کرے لیکن اس نے اس کے معارض کلام کو ذکر کیا کہ اگر پتہ نہ بتلاؤں تو میں تمہارے لیے فئی یا غلام ہوؤنگا۔ یہ کلام پہلے کلام کے حکم یعنی امان کو ختم کردے گا اور دلیل بن کر اس سے رفعِ امان کا حکم ثابت ہوگا اور وہ حربی مسلمانوں کے لئے فئی ہو جائے گا، اس لئے کہ معارض کلام، دلیل کی حیثیت سے حکم کے ثبوت اور پہلے کلام کے حکم کو رفع کرنے میں مؤثر ہوتا ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۸۰/۲)

۵۸ قاعدہ :- الإیثار فی القرب لایجوز .

ترجمہ :- قربات میں ایثار جائز نہیں۔

تشریح :- ایثار کی تعریف یہ ہے کہ دوسروں کی بھلائی کو اپنی بھلائی پر مقدم رکھنا۔ حضرات شوافع نے فرمایا ہے کہ عبادات اور تقرب کے کاموں میں ایثار مکروہ ہے اور عبادات کے علاوہ دنیوی امور میں محبوب ہے اور یہی شیخ عزالدین نے بھی فرمایا ہے۔ اس قاعدہ کی تائید اس آیت مبارکہ سے بھی ہو رہی ہے۔ ''ویؤثرون علیٰ أنفسهم ولو کان بهم خصاصة'' لہٰذا ضروریات اور احتیاج انسانی کے علاوہ ثواب اور عبادات کے کاموں میں ایثار جائز نہیں ہے۔ مثلاً وضوء کا پانی اتنی کم مقدار میں موجود ہے کہ اگر ایثار کر کے کسی اور کو دیدیا تو خود کو تیمم کرنا پڑیگا ایسی صورت میں ایثار مکروہ اور ناجائز ہوگا۔ اسی طرح اگر دو آدمی برہنہ ہوں اور کسی طرح ایک کی کفایت بھر کپڑا مل جائے تو جس کو ملا ہے اس کے لئے جائز نہیں کہ خود برہنہ ہو کر نماز پڑھ لے اور اپنے ساتھی کو کپڑا دیدے۔ اسی طرح اگر ایک شخص صف اول میں کھڑا ہے اور دوسرا شخص صفِ دوم میں، تو پہلے کے

لئے جائز نہیں کہ دوسرے کو آگے بڑھا کر خود پیچھے ہٹ جائے کیونکہ عبادات میں تعظیم ہوتی ہے اور ترک تعظیم جائز نہیں ہے، اور یہ تو ہر ایک ہی کے لئے لازم ہے۔ برخلاف اس کے کہ ایک بھوکا دوسرے بھوکے کو اور ایک پیاسا دوسرے پیاسے کو ترجیح دے سکتا ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۳۲۰)

بعض لوگ قربت مقصودہ میں ایثار کے جواز کے قائل ہیں اور وہ حضرات دلیل میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے پانی یا دودھ پیا۔ دائیں طرف حضرت ابن عباسؓ اور بائیں طرف حضرت ابوبکرؓ بیٹھے ہوئے تھے۔ حضور ﷺ نے چاہا کہ اپنا بچا ہوا حضرت ابوبکرؓ کو دیں، لیکن بقاعدہ "الأيمن فالأيمن" کے ابن عباسؓ سے دریافت فرمایا کہ اگر آپ راضی ہوتو حضرت ابوبکرؓ کو دوں۔ انہوں نے جواب دیا کہ اگر میری اجازت پر موقوف ہے تو میں آپ کے جھوٹے کے بارے میں اپنے پر کسی کو ترجیح نہیں دیتا اور میں اجازت نہیں دیتا کہ حضرت ابوبکرؓ کو مجھ سے پہلے پلایا جائے۔ اس حدیث سے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ایثار ہر امر میں جائز نہ ہوتا تو حضور ﷺ ابن عباسؓ کو ایثار کرنے کو کیوں فرماتے۔ حضرت حکیم الامت مولانا تھانویؒ ان کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو علی الاطلاق حجت میں پیش کرنا اس لئے صحیح نہیں کہ سور نبی (نبی کا جھوٹا) اگرچہ موجب برکت اور بعض اعتبارات سے قربت مقصودہ سے بڑھ کر ہو لیکن قربت مقصودہ نہیں قربت مقصودہ اس کو کہا جاتا ہے کہ جس میں خدا تعالیٰ نے ثواب اور اجر کا وعدہ فرمایا ہو، حالانکہ کہیں قرآن وحدیث میں یہ وعدہ نہیں ہے کہ اگر ہم حضور ﷺ کا جھوٹا پی لیں گے تو جنت ملے گی۔ اس لئے اگر حضور ﷺ نے ایسا فرمایا تو کچھ مضائقہ نہیں۔ اور اس سے قربت مقصودہ میں ایثار کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔

ایثار فی القربات میں محققین کا نظریہ:- فرمایا کہ زاہدانِ خشک کا فتوی ہے کہ قربات میں ایثار جائز نہیں۔ مگر محققین نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ بھی ایک قربت ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بندوں کے ساتھ ادب کی رعایت کرنا۔ اور یہ بھی فرمایا کہ اہل مکہ میں یہ بات اچھی ہے کہ وہ حج کے زمانہ میں مسافروں کی رعایت میں خود طواف کرنا چھوڑ دیتے ہیں حالانکہ یہ کوئی واجب شرعی نہیں مگر جائز ہے اس میں مسافروں کو بہت سہولت ہے۔

محقق اور راجح قول:- صوفیہ کو دیکھا جاتا ہے کہ وہ زیادہ کوشش بائیں طرف کھڑا ہونے کی کرتے ہیں اور دائیں طرف کے لئے دوسرں کو ترجیح دیتے ہیں، اسی طرح صف اول میں بھی مزاحمت نہیں کرتے بلکہ خاص حالات میں دوسروں کو صف اول میں جگہ دیتے ہیں اور خود صف ثانی یا ثالث میں کھڑے ہو جاتے ہیں۔

صوفیہ جماعتِ صلوٰۃ مفروضہ میں بھی صف اول میں ایثار کرتے ہیں اگر کوئی ان کا بزرگ آجائے تو وہ اس کو مقدم کر دیتے ہیں، اس پر فقہاء خشک اعتراض کرتے ہیں کہ تم نے صفِ اول کے ثواب کو چھوڑ دیا جس میں استغناء عن الثواب ہے۔

صوفیہ کہتے ہیں کہ ایک ثواب تو صف اول میں کھڑا ہونے کا ہے اور دوسرا ثواب تعظیم اہل اللہ کا ہے جو اس سے بڑھا ہوا ہے تو ہم ظاہر میں گو، ایک ثواب کے تارک ہوئے مگر باطن میں دوسرے بڑے ثواب کے جامع ہوئے تو استغناء عن الثواب کہا

ل ہوا۔ اس میں بھی تو طلبِ ثواب ہی ہے۔

پھر شرعی قاعدہ ہے "الدال علیٰ الخیر کفا علہٖ" یعنی خیر کو بتانا اور اس کا ذریعہ بننا مثل اس کے کرنے کے ہے اس بناء پر جس کو ہم نے صف اول میں کھڑا کیا ہے اس کو جو صف اول کی فضیلت ہماری وجہ سے حاصل ہوگی، اس کا ثواب بھی ہم کو ملے گا تو ہم صف اول کے ثواب سے محروم نہ ہوئے اور اس کے ساتھ دوسرے ثواب کے جامع ہو گئے، ہمیں اس صورت میں دوہرا ثواب ملا۔ (فقہ حنفی کے اصول وضوابط از ص ۱۸۱)

۵۹ قاعدہ :— أيٌّ، کلمۃُ جمع یتناول کل واحدمن المخاطبین علیٰ الإنفراد.

ترجمہ :— أیّ،، جمع کا کلمہ ہے جو مخاطبین میں سے ہر ایک کو شامل ہوگا انفرادی طور پر۔

تشریح :— کلمہ جمع سے مراد کلمہ عام ہے یعنی کلمہ ایّ عمومیت پر دلالت کرتا ہے۔ الفاظ عموم کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم میں وہ الفاظ شامل ہیں جن سے عمومیت کا معنی خود ان کے صیغوں سے سمجھا جاتا ہو جیسے جمع کے صیغے رجال، مسلمون وغیرہ۔ اس میں حکم پوری جماعت سے متعلق ہوگا جماعت کی حیثیت سے اور دوسری قسم میں وہ الفاظ شامل ہیں جن سے عمومیت کا معنی صیغہ سے نہ سمجھے جائے بلکہ معنی کے اعتبار سے سمجھا جائے یعنی صیغہ جماعت کے لئے نہ ہو بلکہ اس کا معنی عام ہو، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں، اول صورت یہ ہے کہ ان الفاظ کے معنی موضوع لہٗ کا پوری جماعت پر صادق ہوجانا جیسے من - ما - کہ ان کا مصداق ایک فرد بھی ہوسکتا ہے اور ہر ایک بھی۔ لیکن عمومیت کا معنی اصل ہے اور قرائن سے ایک فرد بھی مراد ہوسکتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ان الفاظ کے معنی موضوع لہٗ کا پوری جماعت پر اطلاق کے لئے وضع کیا جانا جیسے قوم اور رھط وغیرہ وہ الفاظ جن کو تین اور اس سے زائد افراد کے لئے وضع کیا گیا ہیں۔ اس تفصیل کے بعد اب سمجھو کہ دوسری قسم کی پہلی صورت میں جو الفاظ شامل ہیں مثلاً من - ما وغیرہ ان میں عمومیت کا معنی ہے کہ وہ تمام افراد کو شامل ہونگے مگر انفراد کے طریقے پر یعنی ایک، ایک کر کے سب افراد مراد ہوسکتے ہیں جن کو خطاب کرنے کا قصد کیا گیا ہے۔ تو جب یہ الفاظ سب کو شامل ہوتے ہیں انفراد کے طریقے پر تو حکم کے ثبوت کے لئے سب مخاطبین کا وجود ضروری نہیں، اسی طرح سب مخاطبین کے لئے وہ کام کرنا بھی ضروری نہیں جس کی نسبت ان کی طرف کی گئی ہے مثلاً کوئی شخص کہے "من دخل منکم فی دار فلان فھو امن" تو ایسی صورت میں کلمہٗ من، ہر شخص کو شامل ہوگا لہٰذا جو بھی داخل ہوگا اس کو امن ملتا رہے گا اور جو داخل نہ ہو اس کو امن نہ ہوگا۔ اور کلمہٗ من ہی کے حکم میں کلمہٗ ای ہے۔ کہ وہ بھی کلمہ جمع ہے، مخاطبین میں سے ہر ایک کو انفراد کے طریقے پر شامل ہوگا۔ (مستفاد از کتب اصول فقہ) مثلاً کسی نے کہا ایکم دخل منکم اولاً فلہٗ کذامن النفل" ایسی صورت میں کلمہٗ ایّ ان تمام افراد کو شامل ہوگا جو متکلم کے مخاطب ہیں لیکن یہ شمول انفراد کے طریقے پر ہوگا لہٰذا ان مخاطبین میں سے جو بھی اول داخل ہوگا تو وہ انعام کا مستحق ہوگا۔ (شرح سیر کبیر: ۱۲/۳)

۶۰ قاعدہ :— الأیمان مبنیۃ علیٰ الألفاظ.

ترجمہ :— أیمان (قسموں) کامدار الفاظ پر ہے۔

تشریح :— أیمان، یمین کی جمع ہے جس کے معنی قسم کھانے کے ہیں۔ یمین اصل میں داہنے ہاتھ کو کہتے ہیں، اس لفظ کو قسم کھانے کے معنی میں استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عرب کے لوگ قسم کھانے کے وقت اپنے داہنے ہاتھوں کو ایک دوسرے کے ہاتھوں سے ملایا کرتے تھے، اس اعتبار سے قسم کھالینے کو ہی یمین کا نام دیدیا۔ فقہاء کی اصطلاح میں یمین کا لفظ دو معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اول یہ کہ جس امر کی تاکیدی اور توثیقی طور پر اطلاع دینا ہو تو اللہ تعالیٰ کا نام مبارک لے کر قسم کھائی جائے۔ دوم یہ کہ کسی امر کے وجود کو کسی شرط پر معلق کر دیا جائے جس کو شرعی قانون (فقہ) میں تعلیق کہتے ہیں۔ (شرح مجلہ ص ۳۲۰)

قاعدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص قسم کھالیوے تو اس قسم میں حنث اور عدم حنث کا اعتبار قسم کے الفاظ پر ہوگا، قسم کھاتے وقت جو الفاظ استعمال کئے ہیں اس سے عرفاً جو معنی مراد لئے جاتے ہیں اس معنی کا اعتبار ہوگا، اس میں اغراض کا اعتبار نہ ہوگا، مثلاً کوئی شخص قسم کھاوے کہ میں فلانے کے گھر میں داخل نہیں ہوؤں گا، تو عرفاً دار سے دارِ مسکونہ مراد ہوتا ہے اس لئے اگر حالف اس شخص کے دارِ مسکونہ میں داخل ہو گیا تو حانث ہو جائے گا۔ چاہے وہ دار، اسکا دارِ مملوکہ ہو یا مستأجرہ یا مستعارہ، اب اگر حالف کہے کہ میری نیت اس کے دارِ مملوکہ میں داخل ہونے کی تھی تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی انسان سے غصہ ہو کر یہ قسم کھالے کہ میں اس کے لئے کوئی چیز ایک فلس کے بدلہ میں نہیں خریدوں گا تو ایسی صورت میں اگر فلس کے عوض خریدے تو حانث اور اگر سو درہم کے عوض خریدے تو حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر یہ قسم کھالیوے کہ اس کو دس درہم کے عوض نہیں بیچوں گا تو اگر گیارہ یا نو درہم میں بیچے تو حانث نہ ہوگا اس لئے کہ حنث کا مدار لفظ پر ہے اور یہاں دس کا لفظ مذکور ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۱۷۷)



باب الباء

٦١ قاعده :- البقاء أسهل من الإبتداء.

ترجمه :- بقاء ابتداء سے سہل ہوا کرتی ہے۔

تشریح :- یعنی ایک امر جو ابتداء میں قابلِ معافی نہیں ہوتا وہ انتہاء میں قابل معافی ہو جاتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ شي کی بقاء اس کی ابتداء کے مقابل میں اسان ہوتی ہے۔ اس قاعدہ کو اس انداز سے بھی آپ سمجھ سکتے ہوں کہ ایک امر ابتداء جائز نہیں ہوتا وہ انتہاء جائز ہو سکتا ہے۔ یا یوں کہئے جو امر قصداً و بالذات ثابت نہیں ہو سکتا وہ ضمناً وتبعاً ثابت ہو سکتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ حالتِ بقاء پر چشم پوشی کر لینا اور ابتداء میں ایسا نہ کرنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شي کی ابتداء کے لئے کچھ شرائط ہوتے ہیں اور بسا اوقات یہ شرائط انتہاء کو پہنچنے تک باقی نہیں رہتے معدوم ہو جاتے ہیں۔ یا دیگر عوارض ان شرائط کے معتبر ہونے سے مانع ہو جاتے ہیں، لہٰذا اگر انتہاء تک ہم ان شرائط کا التزام اختیار کرتے رہیں گے تو ابتدائی حکم کا رفع لازم آئے گا اس لئے بقاء میں آسانی ہوا کرتی ہے اور شرع کا بنیادی نظریہ بھی انسان کے لئے اسانی پیدا کرنا ہے۔ (شرح مجلہ ص۱۸۹)۔ مثلاً اگر ابتداء کسی فاسق کو قاضی بنا دیا جاوے تو صحیح نہ ہوگا لیکن اگر بعد میں فسق طاری ہوا تو اب فسق کی وجہ سے معزول نہ ہوگا۔ لیکن بعض مشائخ نے اس کے برعکس یہ بیان فرمایا کہ اگر ابتداءً فاسق کو قاضی بنا دیا جائے تو صحیح ہے اور اگر عادل قاضی، بعد میں فاسق ہو جائے تو معزول کر دیا جائے گا۔ (ھدایہ:۱۳۲/۳) اشباہ میں بعض مشائخ کا قول بیان فرمانے کے بعد آگے یہ عبارت مذکور ہے" وذكر ابن الكمال أن الفتوى عليه " (شرح الحموی علی الاشباہ:۳۲۸/۱)۔ دوسری مثال دو مسلمان میاں بیوی میں سے اگر بیوی کتابیہ بن جاوے تو وہ دونوں اپنے نکاح پر برقرار رہیں گے اس لئے کہ ابتداءً کتابیہ عورت سے نکاح کرنا صحیح ہے تو بقاء تو بطریق اولیٰ نکاح باقی رہے گا۔ (قدوری ص۱۶۶) اسی طرح اگر کسی شخص نے کوئی غیر معین حصہ ہبہ کیا تو ہبہ جائز نہ ہوگا۔ لیکن اگر کسی نے پوری جائداد غیر منقولہ ہبہ کر دی اور بعد میں اس جائداد میں کسی دوسرے کا حق ثابت ہوا تو باقی حصہ میں باوجود مشترک ہونے اور غیر معین ہونے کے ہبہ باطل نہ ہوگا اس لئے کہ بقاء میں ابتداء کے مقابل، سہولت ہوا کرتی ہے۔ منجملہ اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہو سکتا ہے کی جو غلام تصرفات میں پابند ہو، اگر وہ اپنے نفس کو اجرت پر دے دے تو یہ عقد اجارہ باطل ہوگا۔ لیکن اگر غلام اس اجارے میں اپنا کام مکمل کر چکا تو قیاساً اس کا یہ تصرف باطل ہونا چاہئے کیونکہ اس غلام کو آقاء کے حق میں ضرر ہونے کی بنا پر تصرف سے روکا گیا تھا۔ لیکن اب چونکہ غلام اجرت حاصل کر چکا اور اس وقت اجرت کے حاصل کرنے میں آقاء کا فائدہ مضمر ہے، اسلئے اجارہ صحیح قرار دیا جائے گا۔ (از شرح مجلہ ص۱۹۱)

٦٢ قاعدہ :- البناء علیٰ الظاھر واجب مالم یتبین خلافہ .

ترجمہ :- ظاہر پر بناء واجب ہے جب تک کہ ظاہر کے خلاف کوئی بات ظاہر نہ ہو۔

تشریح :- اس قاعدے کا خلاصہ یہ ہے کہ بہت سے شرعی احکام اپنی علتوں پر مبنی ہوتے ہیں لیکن بعض مقامات میں وہ علتیں اتنی مخفی ہوتی ہیں کہ ان پر اطلاع پانا بہت مشکل ہوتا ہے، ایسے مقامات میں ظاہری حال پر عمل واجب ہے، ہاں اگر ظاہر کے خلاف کوئی امر ثابت ہوجائے تو پھر ظاہر پر عمل واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ ظاہر کے خلاف ثابت ہونے والا امر یقینی ہے اور ظاہر حال ظنی ہے لہٰذا یقینی شي راجح ہوگی، مثلاً شفیع کو جب ایسے مکان کے بیچنے کی اطلاع ملی جس میں اس کو حق شفعہ حاصل تھا تو حق شفعہ کو ثابت کرنے کے لئے فوراً اس کا اظہار کرنا ضروری ہے لیکن اطلاع کے بعد وہ خاموش رہا تو اس کی خاموشی سے یہ سمجھا جائے گا کہ وہ حق شفعہ سے اعراض کرتا ہے اس لئے اس کا حق شفعہ باطل ہوگا اب اگر بعد میں وہ مطالبہ کرے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ اس مثال میں شفیع کی خاموشی اور عدم مطالبہ یہ ظاہر حال ہے، جو اعراض کو ثابت کرتا ہے اس ظاہر حال پر عمل کرتے ہوئے حق شفعہ کے باطل ہونے کا حکم لگایا گیا۔ (شرح مجلہ ص ۲۶۹) اسی طرح مسلمانوں کے مابین معاملات کے وقت جن شرطوں کا رواج ہے ان کا اعتبار واجب ہے چاہے یہ نہ معلوم ہو کہ ان شرطوں سے ان کا کوئی فائدہ ہے یا نقصان، اس لئے کہ مسلمانوں کے مسلمان ہونے کا ظاہری حال یہ بتلا رہا ہے کہ وہ اپنے فائدہ کی ہی شرطوں کا ذکر کریں گے۔ (شرح سیر کبیر: ۲۱۱/۱) ہاں! اگر ظاہر کے خلاف بات ثابت ہو تو پھر ظاہر کا اعتبار نہ ہوگا مثلاً ان شرطوں کا خلاف شرع ہونا ثابت ہو تو ظاہر کا اعتبار نہ ہوگا۔ مثلاً آزاد کردہ غلام کی ولاء، معتِق کو ملتی ہے لیکن معتِق نے آزاد کرتے وقت یہ شرط لگادی کہ ولاء میرے لئے نہ ہوگی تب بھی معتق کے مرنے پر اس کو ولاء ملے گی اس لیے کہ یہ شرط خلافِ شرع ہونے کی وجہ سے معتبر نہ ہوگی، اس جگہ ظاہر پر عمل نہ ہوگا کہ آقا نے جب یہ شرط لگائی ہے تو اس میں فائدہ ہی ہوگا۔ اس کا شرع کے خلاف ہونا اس حدیث پاک سے واضح ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا "الولاء لمن اعتق" (ھدایہ: ۳۴۱/۳) یا ظاہر کے خلاف کوئی دوسرا امر یقینی ہو تب بھی ظاہر پر عمل نہیں کیا جائے گا، مثلاً کسی قلعہ میں ذمی داخل ہوگیا پھر اس قلعہ والوں پر غلبہ پاکر ان تمام کو پکڑا گیا تو ان پکڑے جانے والوں کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا۔ اگرچہ ظاہر تقاضہ کرتا ہے کہ وہ لوگ مباح الدم جگہ میں ہیں اس لئے ان کو قتل کرنا جائز ہے لیکن ظاہر کے خلاف یہاں ایک اور امر ہے جو ظاہر پر عمل کرنے سے مانع ہے اور وہ امر، ذمی کا ان میں ہونے کا یقین ہے جو ظاہر کے خلاف ان کے عدم قتل کو واجب کرتا ہے اور یقین ظاہر کے مقابل قوی ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۷/۲)

٦٣ قاعدہ :- البیان یعتبر بالإبتداء إن صح وإلافلا .

ترجمہ :- بیان کا ابتداء پر قیاس کیا جائے گا اگر ابتداءً یہ کلام صحیح ہو تو بیان بھی صحیح ہوگا ورنہ نہیں۔

تشریح :- بیان سے مراد، بیان تفسیر ہے یعنی مجمل بات کی وضاحت۔ قاعدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ مجمل بات کی وضاحت اور تفسیر ایسے وقت میں کر رہا ہے کہ اگر وہی تفسیر ابتداء کرتا یعنی مجمل کلام کئے بغیر ابتداءً ہی وہی کلام ذکر کرتا تو اس کا

ذکر کرنا صحیح ہوتا تو اب اس وقت بیان بھی صحیح ہوگا اور بیان کے مطابق عمل ہوگا۔ مثلاً کسی شخص نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ تم دونوں کو طلاق ہے، پھر ان کی عدت ہی کی حالت میں کہا کہ تم دونوں میں سے ایک کو تین طلاق ہے تو اب اس کے لئے بیان کرنا ہوگا کہ ان میں سے کونسی عورت کو تین طلاق دی ہے اور یہ بیان کا اعتبار اس وقت تک ہوگا جب تک وہ دونوں عدت کی حالت میں ہوں۔ اگر عدت پوری ہونے کے بعد کہہ رہا ہے کہ میری مراد تین طلاق سے فلانی بیوی تھی تو اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ اگر یہی کلام عدت کے بعد ابتداء کہتا تو صحیح نہ ہوتا اور اس سے کسی کو تین طلاقیں واقع نہ ہوتیں اس لئے کہ وہ طلاق کی محل نہیں۔ اسی طرح بیان بھی عدت کے بعد صحیح نہ ہوگا۔

اس مثال کا تعلق ان دو عورتوں کے ساتھ ہوگا جو دونوں مدخول بہا ہوں۔ ورنہ اگر ایک غیر مدخول بہا ہے تو مدخول بہا کو تین طلاقیں واقع ہوگی اور بیان کی ضرورت بھی نہ ہوگی اس لئے کہ غیر مدخول بہا ایک طلاق کی وجہ سے بائنہ ہوجائے گی اور اس کی عدت بھی پوری ہوجائیگی اس لئے کہ اس کو عدت کی ضرورت نہیں لہٰذا وہ دوسری طلاق کی محل نہ رہی اس لئے مدخول بہا تین طلاق کے لئے متعین ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر ایک کی عدت پہلے پوری ہوجائے تو دوسری بیوی تین طلاق کے لئے متعین ہوجائے گی۔ (اصول الکرخی ص ۳۷۶)

۶۴ قاعدہ :۔ البينة حجة متعدية والإقرار حجة قاصرة .

ترجمہ :۔ بینہ حجت متعدیہ ہے اور اقرار حجت قاصرہ۔

تشریح :۔ ''متعدیہ'' کا لفظ تعدیت الشي سے ماخوذ ہے، جس کے معنی یہ ہے کہ شي سے آگے بڑھ گیا، اور غیر تک پہنچ گیا، اور اقرار کے یہ معنی ہے کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص کے حق کو اپنے ذمہ پر لازم ہونے کا اظہار کرے جیسا کہ قاعدہ ۱۴ میں بیان کیا گیا ہے اور ''قاصرہ'' کا لفظ (قصر عين الشئ) سے ماخوذ ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی انسان عاجز ہوجائے اور کہا جاتا ہے ''قصرت النفس على الشئ'' یعنی کسی شي پر اپنے نفس کو میں نے روک لیا، اس سے تجاوز نہ کیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ بینہ قوی حجت ہوتے ہیں لہٰذا اس کی قوت کی وجہ سے اس کا اثر دور رس ہوتا ہے، برخلاف اقرار کے کہ وہ حجت قوی نہیں اس لئے اس کا اثر مقر کی ذات تک محدود رہے گا۔ بینہ قوی حجت اس لئے ہے کہ بینہ حاکم کے حکم کے بعد دلیل ہوجایا کرتے ہیں۔ چنانچہ جیسا ان کا نام ہے ویسا ہی ان کا کام ہے۔ یعنی جو امر شہادت کے قبل واضح نہ تھا یہ اس کو نفس الامر میں واضح وثابت کردیتے ہیں۔ اس لئے کہ گواہ جس شخص کے حق میں شہادت دیتے ہیں اس کے حق میں اپنی شہادت کے ذریعہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ جو امر پہلے غیر ظاہر الثبوت تھا اس کا ثبوت بعد شہادت کے واضح اور ظاہر ہوجائے۔ اسی لئے شہادت کے بعد حاکم کا حکم ہوگا۔ اور حاکم کو چونکہ ولایت تامہ حاصل ہوتی ہے اس لئے حاکم کا حکم عامة الناس کے حق میں نافذ ہوگا۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ حاکم کا حکم موقوف ہوا بینہ پر اور بینہ کے بعد حکم ہوگا اور حکم کا نفاذ عام ہے لہٰذا بینہ جو حاکم کے حکم کا سبب ہے گویا اس کا اثر بھی عام اور دور رس ہے۔ اور اقرار حجت قاصرہ اس لئے ہے کہ مقر کی ولایت صرف اپنے نفس پر ہے۔ اس کو کسی

دوسرے پر الزامِ حق کا حق حاصل نہیں وہ محض اقرار کے ذریعہ مقرلہٗ کی ملکیت کو اپنی کسی شي میں ثابت کرسکتا ہے لہٰذا اقرار حجت قاصرہ ہوا، جب اقرار حجتِ قاصرہ ہے تو اگر کوئی وارث اپنے مورث کے ذمہ پر کسی کے دین ہونے کا اقرار کرے اور باقی ورثہ اس کا انکار کرتے ہیں تو اس کے اقرار کی وجہ سے وہ دین باقی ورثہ کے میراث میں سے ادا نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اس کے اقرار کا اثر اس کی ذات کے علاوہ دوسروں تک نہیں ہوگا اس لئے کہ اقرار حجتِ قاصرہ ہے ہاں اگر بینہ سے دین ثابت ہوجائے تو پھر کل میراث میں سے ادا کیا جائے گا۔ (شرح مجلہ ا/ص ۳۳۴)

۶۵ قاعدہ :- البينة للمدعي واليمين علىٰ من أنكر

ترجمہ :- بینہ ''دلائل'' پیش کرنا مدعی کا کام ہے اور قسم اس کے لئے جو انکار کرے۔

تشریح :- اس قاعدہ کی جو عبارت ہے وہ بعینہٖ ایک مشہور حدیث پاک کا متن ہے۔ جس کو ائمہ نے مقبولیت کا انتہائی درجہ دیا ہے اور ایک روایت میں اِن الفاظ کے ساتھ اس قاعدہ کو بیان کیا گیا ہے ''البينة علىٰ المدعي واليمين علىٰ المدعي عليه''۔

اس قاعدہ میں چار باتیں بنیادی ہیں (۱) بینہ اور یمین کی تعریف (۲) دونوں میں سے قوی کون (۳) مدعی اور منکر کی پہچان (۴) مدعی کے ذمہ بینہ اور منکر کے لئے یمین کیوں؟

پہلی بات کی وضاحت یہ ہے کہ بینہ شرعی قانون میں واضح حجت اور دلیل کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے '' أرءيتم إن كنت علىٰ بينة من ربي ''۔ عرب کے لوگ کہتے ہیں '' بان الشيُ وأبان و استبان وتبين وبين ''جس کے معنی ہیں کہ شي ظاہر ہوگئی، واضح ہوگئی، روشن ہوگئی، اور یہ صیغے متعدی اور لازم دونوں طرح مستعمل ہیں۔ اور یمین کے لغوی معنی داہنے ہاتھ کے ہیں اور یہاں مراد قسم کھانے کا معنی ہے جیسا کہ یمین کے متعلق قاعدہ ۶۰ میں تفصیل گذر چکی ہے۔ (۲) دوسری بات مدعی اور منکر کی پہچان۔ مدعی اور منکر کے مابین فرق کرلینا اس بحث کا اہم مسئلہ ہے۔ چنانچہ اکثر کتب میں یہ کہا گیا ہے کہ مدعی وہ فریق ہے کہ اگر دعویٰ ترک کردے تو اس سے کوئی تعارض نہ کیا جائے (یعنی مقدمہ خارج ہوجائے) اور منکر ''مدعی علیہ'' وہ فریق ہے کہ گریز کرنے سے اس کو چھوڑا نہ جاسکے بلکہ اس کے ذمہ جواب دہی لازم رہے۔ یہ ایک ایسی تعریف ہے کہ جس میں مدعی اور مدعی علیہ کے ہر قسم کے تمام افراد داخل ہوجاتے ہیں یعنی جامع اور مانع تعریف ہے۔ بعض فقہاء نے اس طرح تعریف کی ہے کہ مدعی وہ فریق ہے جو بغیر حجت پیش کرنے کے دعویٰ کا مستحق نہ ہوسکے جیسا کہ غیر قابض شخص۔ اور مدعی علیہ وہ ہے جو ظاہری حال کے ذریعے مطالبہ کررہا ہو۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جو منکر ہے وہ مدعی علیہ ہے اور اس کا مقابل فریق مدعی ہے، لیکن اس معنی کے اعتبار سے مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان فرق کرنا دقت نظری اور تفقہ پر مبنی ہوگا۔ کیونکہ منکر اور غیر منکر کا فرق معنوی حیثیت پر مبنی ہوتا ہے نہ کہ انکار کی صورت پر۔ (۳) بینہ اور یمین میں سے بینہ قوی حجت ہے اور اس میں اظہار اور وضاحت کی قوت ہوتی ہے کیونکہ یہ ایسے افراد کی اطلاع ہوتی ہے جو فریق کی حیثیت نہیں رکھتے، اور یہ شاہدین ہوا کرتے ہیں

اور یمین اس کے مقابل قوی حجت نہیں ہے اس لیے کہ وہ فریقِ مقابل کا کلام ہوتا ہے۔ (۴) مدعی کے ذمہ بینہ پیش کرنا اس لئے ہے کہ مدعی ظاہر کے خلاف ایک امرِ پوشیدہ کا دعوٰی کرتا ہے اس لئے اس کے لئے ضروری ہے کہ اس امر پوشیدہ کو قوی حجت کے ذریعہ واضح اور ظاہر کردے اور بینہ میں اظہار کی قوت ہوتی ہے کیونکہ وہ فریق کے علاوہ دوسرے افراد کی اطلاع ہوتی ہے اور وہ دوسرے افراد شاہدین ہیں اور یمین اگر چہ اللہ تعالیٰ کے نام سے مؤکد و مؤثق ہوتی ہے لیکن مدعی کے فریق مقابل کا کلام ہوتا ہے لہٰذا حق کے ظاہر کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ مدعی علیہ (منکر) کے لئے حجت ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے کہ جو امر پہلے سے ظاہر ہے یعنی اس کا قبضہ اور تسلط، اس پر اپنے قول سے حجت لا رہا ہے لہٰذا ظاہر حال اس کے موافق ہونے کی وجہ سے ادنیٰ حجت اس کے لئے کافی ہوگی اس لئے یمین مدعی علیہ "منکر" کے ذمہ ہوگی۔ (دیکھئے شرح مجلۃ از ص ۳۲۰)

٦٦ قاعده :- البينة لإثبات خلاف الظاهر واليمين لإبقاء الأصل .

ترجمه :- بینہ خلاف ظاہر بات کے ثبوت کے لئے ہوتے ہیں اور قسم اصلی حالت کو باقی رکھنے کے لئے ہے۔

تشریح :- بینہ ظاہر حال کے خلاف امر کو ثابت کرنے کے لئے، اور قسم اصل حالت کو اصل پر باقی رکھنے کے لئے ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص ظاہری حالت کی تکذیب کرتا ہے وہ اپنے کلام کو تقویت پہنچانے کا اس شخص کے مقابلے میں جس کی تصدیق ظاہری حالت کررہی ہے زیادہ محتاج ہوتا ہے اور بینہ اور شہادت چونکہ مذکورہ ہر دو فریق کے کلام کے علاوہ ایک تیسرے غیر متعلق فریق یعنی شاہد کا کلام ہوتا ہے اس لئے اس میں قوت کا معنیٰ ہے جو خلافِ ظاہر بات کو ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اسی لئے بینہ کا پیش کرنا مدعی کے ذمہ قرار دیا گیا ہے اس لئے کہ وہ خلاف ظاہر کا مدعی ہے۔ اور چونکہ قسم کے ذریعہ اصل حالت کو اس کے مقام پر برقرار رکھنا ہوتا ہے اور جو امر ظاہر ہے اس کو اس کے ظاہر پر ہی چھوڑ دینا مقصود ہوتا ہے اس لئے قسم مدعی علیہ کے ذمہ عائد کی گئی ہے، کیونکہ ظاہر حال اسی کے حق میں شہادت دے رہا ہوتا ہے۔ اور کسی شي کو اپنی اصل حالت پر برقرار رکھنے کے لئے ادنیٰ حجت بھی کافی ہوتی ہے اس لئے قسم اصلی صورتِ حال کو باقی رکھنے کے لئے متعین کردی گئی۔ مثلاً کسی شخص کے قبضہ میں مال یا مکان وغیرہ کوئی شي ہو تو اس شي پر اسکا قبضہ یہ ظاہری حالت ہے جو دلالت کرتی ہے کہ وہ شي اس کی ملکیت ہے اور اس شي کا دوسرے کے لئے ہونا خلافِ ظاہر ہے لہٰذا بینہ خلاف ظاہر کا دعوٰی کرنے والے کے ذمہ ہوں گے اگر وہ بینہ پیش کردے تو خلاف ظاہر اس کے حق میں ثابت ہو جائے گا اور بینہ پیش نہ کرنے کی صورت میں قسم کا حق ظاہری قبضہ والے کے لئے ہوگا۔ (از شرح مجلۃ ص ۳۲۵)

٦٧ قاعده :- البينه لمن يثبت الزيادة .

ترجمه :- بینہ اس کے ذمہ ہے جو زیادتی کو ثابت کررہا ہے۔

تشریح :- بینہ زیادتی کو ثابت کرنے والے کے ذمہ اس لئے ہے کہ جو زیادتی کو ثابت کرنے والا ہوتا ہے وہ خلاف ظاہر کا مدعی ہے اور ماقبل قاعدہ میں جان چکے کہ خلاف ظاہر کا دعوٰی کرنے والے کے ذمہ بینہ کا پیش کرنا ہوتا ہے اس لئے بینہ

زیادتی ثابت کرنے والے کے ذمہ ہوں گے مثلاً موجر اور مستأجر کے درمیان اجرت کے بارے میں اختلاف ہو جائے ایسی صورت میں موجر کے ذمہ بینہ پیش کرنا ہونگے اس لئے کہ یہ بات بدیہی ہے کہ موجر زیادہ اجرت کا مطالبہ کرنے والا ہوگا اور مستأجر اس کا منکر ہوگا۔اور جو زیادتی کو ثابت کرنا چاہتا ہے اس کے ذمہ بینہ ہوتے ہیں لہٰذا موجر کے ذمہ بینہ ہوں گے۔اسی مسئلہ میں اگر اجارہ کی مدت کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو بینہ کا پیش کرنا مستأجر کے ذمہ ہوگا۔اس لئے کہ مدت کے مسئلہ میں مستأجر بالیقین زیادتی کا مدعی ہوگا اور زیادتی کو ثابت کرنے والے کے ذمہ بینہ پیش کرنا ہوتا ہے لہٰذا مستأجر کے ذمہ بینہ پیش کرنا ہوگا۔(درمختار مع ردالمحتار:۹/۳۳)

۶۸ قاعدہ :— البينتان حُجج فعند إمكان العمل يجب العمل بهما وإلا يرجَّح.

ترجمہ :— دونوں بینہ حجت ہیں پس عمل کے ممکن ہونے کے وقت دونوں پر عمل واجب ہے ورنہ ایک کو ترجیح دی جائے گی۔

تشریح :— بعض مسائل میں ہر دو فریق کی حیثیت ایک اعتبار سے مدعی کی اور دوسرے اعتبار سے مدعی علیہ کی ہوتی ہے،ایسی صورت میں بینات میں ترجیح کی ضرورت پیش آتی ہے۔ان مسائل میں دو فریق میں سے ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح قرار دیا جائے گا اور جانب راجح سے شہادت کا مطالبہ کیا جائے گا۔اگر وہ عاجز رہے تو پھر جانب مرجوح سے،اب اگر دونوں بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائیں تو جانب مرجوح سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا۔اگر ایسے مسائل میں دونوں فریق بینہ پیش کردے تو حتی الامکان دونوں پر عمل کیا جائے گا ورنہ جانب راجح کو مقدم رکھا جائے گا۔(از شرح مجلہ ص ۳۲۵)

مسائل ترجيح البينات

بينة الإكراه أولى من بينة الطوع
بينة البراءة أولى من بينة الإقرار
بينة الوفاء أولى من بينة البراءة
بينة البيع أولى من بينة الرهن
بينة القرض أولى من بينة المضاربة
بينة الأمانة أولى من بينة الشراء
بينة الجنون والعته أولى من بينة العقل
بينة العنين أولى من بينة العكس
بينة الهبة أولى من بينة العارية
بينة الصحة أولى من بينة الموت
بينة المالك أولى من بنية الغاصب
بينة رب الدين أولى من بينة الورثة
بينة الصحة أولى من بينة الفساد
بينة القرض أولى من بينة الهبة
بينة دعوى الشراء أولى من بينة الهبة
بينة الهبة بعوض أولى من بينة الرهن
بينة اليسار أولى من بينة العسار
البينة المثبت للزيادة هي المقدمة

بينة الإثبات مقدم على بينة النفي

(انظر تکمله حاشیه ابن عابدین : ۱/۲۱٤ دار الکتاب) و شرح المجله : ۲/۱۱۱۲ (فصل فی ترجیح البینات)



باب التاء

۶۹ قاعدہ:- التابع تابع لا یفرد بالحکم.

ترجمہ:- تابع تابع ہی رہے گا، حکم میں مستقل شمار نہ ہوگا۔

تشریح:- تابع سے مقصود یہ ہے کہ وہ اپنا مستقل وجود نہ رکھتا ہو بلکہ اپنے وجود میں متبوع کے وجود کے تابع ہو۔ اس قاعدہ میں دو امر قابل غور ہیں ایک تو تابع، تابع ہی رہے گا یعنی تابع اپنے متبوع سے حکم میں منفرد نہ ہوگا بلکہ متبوع کے ضمن میں اس پر بھی حکم لگ جائے گا، مستقل تابع کے ذکر کی ضرورت نہیں، اسی لئے اگر کوئی ایسا جانور فروخت کیا گیا جس کے پیٹ میں بچہ تھا تو یہ بچہ اس جانور کی بیع میں شامل ہوگا۔ یعنی اپنی ماں کی بیع میں اس کا تابع ہوگا بیع کا عقد مستقلا بچہ کے حق میں ضروری نہ ہوگا۔ اسی طرح کسی شئی کی بیع کی صورت میں ہر وہ شئی اس بیع میں داخل ہوگی جو اس شہر کے عرف میں بیع کے مشتملات میں سمجھی جاتی ہے وہ بغیر ذکر کے بیع میں داخل ہو جائے گی۔ چنانچہ مکان کی بیع میں بیت الخلاء اور باورچی خانہ وغیرہ داخل ہوں گے۔ اسی طرح جو چیز مبیع کا جزء متصور ہوتی ہو یعنی مبیع سے اس کا جدا ہونا، قابل قبول نہ ہوتا ہو وہ بھی مبیع کی بیع میں داخل متصور ہوگی۔ جیسا کہ قفل کی بیع میں کنجیاں یا شیر خوار بچے والے جانور کا بچہ جو دودھ کی غرض سے خریدا جائے قفل اور جانور کی بیع میں بغیر ذکر کے داخل ہوں گے۔ جیسا کہ قائم رہنے والی الماریاں یا کواڑوں میں فٹ کئے ہوئے قفل وغیرہ، اور مکان کے فرش میں لگی ہوئی چیزیں تمام مکان کی بیع میں داخل ہوں گے۔ اس کا قاعدہ کلیہ جیسا کہ بدائع میں ہے یہ ہے کہ ہر وہ شئی جو زمین سے جوڑ دی گئی ہو وہ بیع میں بغیر ذکر کے داخل ہوگی اور جو چیزیں جوڑی نہ گئی ہوں یا اگرچہ جوڑ دی گئی ہو لیکن اس کا دوام اور باقی رکھنا مقصود نہ ہو بلکہ وقتی ضرورت کے لئے جوڑی گئی ہوں وہ بیع میں داخل نہ ہوگی۔ اس قاعدہ کا دوسرا اجزء ہے کہ وہ تابع حکم میں مستقل شمار نہ ہوگا یعنی متبوع کے بغیر مسقل اس کو بیچنا چاہے تو نہیں بیچ سکتا۔ چنانچہ جانور کے پیٹ کا بچہ اس کی ماں سے علیحدہ فروخت نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح زمین کو پانی دینے کے نمبر کا حق، زمین کے بغیر مستقلا نہیں بیچا جا سکتا۔ اسی طرح زمین اور کھیت میں جانے کا راستہ، زمین کے تابع ہے ان کی مستقل بیع نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح مبیع میں بیان کردہ صفات مثلاً غلام کو یہ کہہ کر فروخت کیا کہ یہ طباخ ہے اور وہ طباخ نہ نکلا تو یہ صفت جس کا تذکرہ عقد میں کیا گیا وہ غلام کے تابع ہے لہذا اس تابع یعنی صفت کے مقابل کوئی ثمن نہ ہوگا لہذا مشتری غلام رکھتے ہوئے صفت کے عوض ثمن کم نہیں کر سکتا ہاں دھوکہ ہونے کی وجہ سے اگر غلام کو واپس کرنا چاہے تو پورہ غلام واپس کر سکتا ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۳۲۲، شرح مجلہ از ص ۱۳۶)

۷۰ قاعدہ:- التابع لا یتقدم علی المتبوع

ترجمہ:- تابع متبوع پر مقدم نہیں ہوسکتا۔

تشریح:- یہ قاعدہ ماقبل قاعدہ سے مستفاد ہے کہ جب تابع، تابع ہے تو اس کے لئے تابع رہنا ہی مناسب ہے لہٰذا تابع ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ اپنے متبوع پر مقدم نہ ہو لہٰذا مقتدی اپنے متبوع یعنی امام سے تکبیر افتتاح، اسی طرح ارکان میں آگے نہیں ہوسکتا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۳۲۶)

۷۱ قاعدہ:- التابع يسقط بسقوط المتبوع.

ترجمہ:- متبوع کے ساقط ہونے سے تابع ساقط ہوجائیگا۔

تشریح:- یہ قاعدہ محسوسات ومعقولات دونوں میں جاری ہوتا ہے۔ چنانچہ جس شئ کا وجود دوسری شئ کے وجود کے لئے اصل ہو۔ یہ دوسری شئ اپنے وجود میں اول کے تابع ہوگی۔ اور اول کی فرع متصور ہوگی۔ جیسا کہ درخت خشک ہونے کے ساتھ اس کے پھل کا خشک ہوجانا اور جیسا کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا اصل ہے اور دیگر تمام اعمال اس کی فرع ہیں نعوذ باللہ اگر ایمان ساقط ہوجائے تو تمام اعمال مٹ جاتے ہیں کیونکہ اعمال کی بنیاد ایمان پر ہے۔ اسی طرح کسی شخص سے حالتِ جنون کی نمازیں ساقط ہوگئی تو فرائض جو کہ متبوع اور اصل ہیں ان کے ساقط ہونے سے سنن ونوافل بھی ساقط ہوجائیں گے۔ اسی طرح وقوف عرفہ متبوع اور اصل ہے اس کے فوت ہونے سے وقوف مزدلفہ اور رمی بھی ساقط ہوجائے گی اب ایسا شخص افعال عمرہ اداء کر کے احرام سے باہر آجائے۔ اس قاعدہ سے یہ مسئلہ خارج ہے کہ اگر ایک شخص جو کہ کسی کا کفیل ہے وہ اصل شخص کے متعلق کہے کہ مثلاً زید کے عمرو پر اتنے روپے قرض ہیں اور عمرو اس سے انکار کرے تو یہ دین کفیل پر لازم ہوگا لیکن اصل کے ذمہ پر واجب نہ ہوگا۔ لہٰذا یہ اس قاعدہ کے خلاف واقع ہوا۔ اس کی پوری تشریح قاعدہ ۱۰۱ میں آنے والی ہے۔ لیکن اصیل کے ذمہ کی براءت سے کفیل کے ذمہ کی برات لازمی ہوجائے گی چنانچہ اگر دائن نے اپنے مدیون کو دین سے بری الزمہ کردیا تو کفیل بھی بری الذمہ ہوجائے گا۔ لیکن اگر کفیل کو بری کردیا تو اصیل بری نہ ہوگا۔ اس کے ذمہ دین بدستور باقی رہے گا۔ اس لئے کہ کفیل اپنے وجود میں اصیل یعنی مدیون کی فرع ہے۔ اگر فرع کے بری الذمہ ہونے سے اصیل پر بھی بری ہونے کا حکم لگادیا جائے تو فرع کا اصل ہونا لازم آجائے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔ (شرح الحموی:۱/۳۲۷، شرح مجلہ از ص ۱۵۸)

۷۲ قاعدہ:- تاخير البيان عن وقت الحاجة لايجوز.

ترجمہ:- ضرورت کے وقت سے بیان کا مؤخر کرنا جائز نہیں۔

تشریح:- یہاں بیان سے مراد بیان تفسیر ہے۔ جہاں تفسیر کی ضرورت ہو اس وقت سے تفسیر کا مؤخر کرنا جائز نہیں ہاں ضرورت کے وقت تک مؤخر کرنے کی اجازت ہے۔ (البتہ بیان تغییر تو مؤخر ہوسکتا ہے) اس لئے کہ بیان تفسیر کو ضرورت کے وقت سے مؤخر کرنے میں مجہول شیئ کا مکلف بنانا لازم آئے گا اور مجہول کا مکلف بنانا (اس پر عمل کے محال ہونے کی وجہ سے) محال ہے لہٰذا بیان تفسیر کا مؤخر کرنا جائز نہیں۔ (فواتح الرحموت:۲/۴۹) مثلاً آپ ﷺ نے مال غنیمت میں خیانت کرنے

والوں کے حق میں سخت وعید ارشاد فرمائی جس کے نتیجہ میں ایک صاحب ایک یا دو تسمے لے کر حاضر ہوئے تو آقا ﷺ نے فرمایا آگ کا ایک تسمہ ہوگا۔ اسی طرح ایک صاحب کے متعلق غزوہ میں شہید ہونے کی خبر دی گئی تو آقا ﷺ نے ارشاد فرمایا "کلا إنی رأیتہ یجر إلی النار بعباءۃ غلھا" یہ آپ ﷺ کا فرمان دلیل ہے اس بات پر کہ خیانت جرم عظیم ہے لیکن اس جرم کے نتیجہ میں اس خیانت کرنے والے کے سامان کو نہیں جلایا جائے گا اس لئے کہ آقا ﷺ نے اس کو بیان نہیں فرمایا اگر یہ امر ضروری ہوتا تو اس وقت (ضرورت کے وقت) آقا ﷺ ضرور بیان فرماتے اس لئے کہ بیان کو ضرورت کے وقت سے مؤخر کرنا جائز نہیں۔ حضرت جابرؓ نے فرمایا "لیس فی الغلول قطع ولا نکال" اس فرمان میں صراحۃً سامان کے جلانے کی نفی ہے اس لئے کہ احراق تو بڑا نکال (سزا) ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۵۹/۴)

۷۳ قاعدہ: — التاقيت إلى مدة لا يعيش الإنسان غالبا تابيد.

ترجمہ: — اتنی مدت تک معاملہ کو مؤقت کرنا کہ عام طور پر انسان اس مدت تک زندہ نہیں رہ سکتا تابید ہے۔

تشریح: — یعنی وہ معاملہ ہمیشہ کے لئے ہوگا۔ چنانچہ اس قاعدہ میں وہ تمام عقود و معاملات شامل ہوں گے جن میں تابید ضروری ہے۔ اگر ان عقود میں اتنی مدت کو بیان کیا جائے جس مدت تک عام طور پر انسان زندہ نہیں رہتا تو وہ تابید شمار ہو کر عقد صحیح ہوگا۔ چنانچہ عقد بیع میں بائع نے یہ کہا کہ ہمارا یہ عقد دو سو (۲۰۰) سال تک کے لئے ہے تو اس سے بیع میں کوئی فرق نہ پڑیگا اس لئے کہ بیع میں تابید اصل ہے اور یہ تاقیت تابید کے حکم میں ہے۔ اس کے برخلاف عقد اجارہ میں تابید اجارہ کو فاسد کر دیتا ہے لہٰذا اگر دو سو (۲۰۰) سال کے لئے اجارہ کا عقد منعقد ہوا تو یہ عقد اجارہ فاسد شمار ہوگا۔ بعض فقہاء کے قول کے مطابق، جبکہ دیگر فقہاء نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور علامہ شامیؒ نے صحت والے قول کو راجح قرار دیا ہے۔ البتہ اوقاف کے سامان اور اراضی کو لمبی مدت تک کے لئے اجارہ پر دینا صحیح نہیں مفتی بہ قول کے مطابق، تاکہ لمبی مدت پر اجارہ کی وجہ سے کوئی ملکیت کا دعویٰ نہ کر بیٹھے۔ اشباہ میں اس قاعدہ سے ایک مسئلہ مستثنیٰ قرار دیا ہے کہ مثلاً نکاح میں اصل تابید ہے اس کے باوجود اگر دو سو (۲۰۰) سال کے لئے نکاح کا انعقاد ہوا تو یہ تاقیت ہی شمار ہوگا اور یہ نکاح، نکاح مؤقت شمار ہو کر فاسد ہوگا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۳۸/۲) لیکن امام زفرؒ کے نزدیک نکاح مؤقت صحیح ہوگا اور وقت کی تعیین لغو شمار ہو کر نکاحِ مؤبد ہی کے حکم میں ہوگا۔ اور شامی میں امام زفرؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے "ثم رجح قول زفر بصحة المؤقت على معنى أنه ينعقد مؤبدا ويلغو التوقيت" (رد المحتار دار الکتاب: ۱۱۰/۴) چنانچہ حنفیوں کے نزدیک اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا قول مفتی بہ ہے۔

۷٤ قاعدہ: — تبدل سبب الملك قائم مقام تبدل الذات.

ترجمہ: — ملکیت کے سبب کی تبدیلی شئ کی ذات کی تبدیلی کے قائم مقام ہوتی ہے۔

تشریح: — یعنی جب کوئی شئ ایک ملکیت سے دوسری ملک کی طرف منتقل ہوگی تو ملک کی یہ تبدیلی شئ کی ذات کی تبدیلی متصور ہوگی اگر چہ وہ شئ بظاہر اسی طرح نظر آ رہی ہو یعنی وہ شئ ایک ہی کے قبضہ میں ہو اس پر کسی اور کا قبضہ نہ ہوا ہو پھر بھی

ملک کی تبدیلی ذات کی تبدیلی متصور ہوگی۔ مثلاً کسی شخص نے اپنی زمین کسی اجنبی شخص کو ہبہ کی پھر ہبہ سے رجوع کرتے ہوئے اس سے واپس لے لی اور اسی شخص کو وہ زمین فروخت کردی۔ ملاحظہ فرمائے کہ زمین اسی شخص کے قبضہ میں رہی لیکن پہلے اس کے قبضہ میں ہبہ کے سبب سے تھی اب وہ مالک ہوا ہے بیع کے سبب سے، تو جب سبب ملک بدل گیا تو ایسا شمار ہوگا گویا کہ ایک مستقل زمین اس کے قبضہ میں آئی، اور اس زمین میں ہبہ کی صورت میں شفیع کو حق شفعہ حاصل نہ تھا اب اسی زمین میں حق شفعہ حاصل ہوگا اس لئے کہ فی الحال وہ بیع کے سبب سے مالک ہوا ہے اور عقار کی بیع کی صورت میں حق شفعہ ملتا ہے لہٰذا حق شفعہ حاصل ہوگا۔

اس قاعدہ پر فقہ کے بہت سے مسائل مبنی ہیں۔، مثلاً ایک فقیر جب زکوٰۃ کی رقم لے کر اپنی جانب سے یہی رقم کسی ہاشمی یا مالدار کو بطور ہدیہ پیش کردے تو ہاشمی اور مالدار کے لئے اس کا لینا جائز ہوگا۔۔۔اسی طرح ایک شخص نے اپنی زندگی میں اپنے کسی رشتہ دار کو صدقہ دیا، اس کے بعد جس کو صدقہ دیا گیا تھا مر گیا اور صدقہ کی ہوئی رقم بذریعہ وراثت صدقہ کرنے والے کے حصہ میں واپس آئی تو صدقہ کرنے والا اس کا مالک ہوجائے گا اور اس کے صدقہ کا ثواب اپنی جگہ قائم رہے گا۔

یہ اصول اور قاعدہ رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث پاک سے لیا گیا ہے کہ جب آقا ﷺ حضرت بریرہؓ کے گھر تشریف لے گئے تو حضرت بریرہؓ نے آقا ﷺ کے سامنے چھوہارے پیش کئے۔ اس وقت ہانڈی میں گوشت پک رہا تھا تو آقا ﷺ نے فرمایا۔ کیا گوشت میں ہمارا حصہ نہ ہوگا؟ حضرت بریرہؓ نے عرض کیا کہ یہ گوشت مجھے صدقہ میں دیا گیا ہے (یعنی آپ کے لئے تو صدقہ حرام ہے) حضور ﷺ نے فرمایا تمہارے لئے صدقہ تھا لیکن تمہاری جانب سے ہمارے لئے ہدیہ ہوگا۔ یعنی جب تم نے گوشت کے مالک سے لیا اس وقت یہ گوشت تمہارے لئے صدقہ تھا اب تمہاری ملکیت میں آنے کے بعد تمہاری جانب سے ہمارے لئے ہدیہ ہوگا۔ اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ ملکیت کے تبادلہ سے شي کی ذات میں تبدیلی پیدا ہوجاتی ہے۔

اس قاعدہ پر دوسرے، بہت سے مسائل مبنی ہیں مثلاً ایک فقیر زکوٰۃ کی رقم لے کر اپنی جانب سے کسی ہاشمی یا مالدار کو ہدیہ پیش کرے تو ہاشمی اور مالدار کے لئے لینا جائز ہوگا۔ (شرح مجلہ ص ۴۱۰)

۷۵ قاعده :— التبرع فی المرض وصية.

ترجمه :— حالتِ مرض میں تبرع وصیت ہے۔

تشریح :— قاعدہ میں مرض سے مراد مرض الوفات ہے یعنی کوئی شخص مرض الوفات میں اپنی ملکیت میں سے کسی اجنبی شخص کو یا اپنے کسی وارث کو کچھ مال دیوے تو یہ وصیت کے حکم میں ہوگا۔ اور وصیت کے متعلق یہ قاعدہ مسلم ہے کہ وصیت وارث کے لئے باطل ہے لہٰذا حالتِ مرض میں وارث کے لئے تبرع بھی باطل ہوگا۔ اور اجنبی شخص کے لئے وصیت کرنے کی صورت میں ثلثِ مال میں سے وصیت کو نافذ کیا جاتا ہے اور ثلث مال سے زیادہ میں وصیت نافذ نہیں ہوتی لہٰذا حالتِ مرض میں اگر اجنبی شخص کو ثلث کے بقدر دیا ہے تو ٹھیک ورنہ ثلث سے زیادہ نہ دیا جائے گا۔ (شرح سیر کبیر: ۲۵۵/۵، ھدایہ: ۶۷۳/۴)

۷٦ قاعده :— تحكم المكان أصل فی الشرع.

ترجمہ :- مکان کے اعتبار سے فیصلہ کرنا شریعت میں اصل ہے۔

تشریح :- یعنی شریعت میں اس کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اس قاعدہ کی ایسے مواقع میں ضرورت پیش آئے گی جہاں کسی شيئ کی حقیقت پر اطلاع پانا ممکن نہ ہو تو مکان اور جگہ کے اعتبار سے فیصلہ کیا جائے گا۔ مثلاً ایک شخص کو دار الحرب میں دیکھا اور اس کا حال معلوم نہیں کہ وہ ذمی ہے یا کون ہے تو اس کا دار الحرب میں ہونا اس کی طرف تیر پھینکنے کو مباح کر دیگا اس لئے کہ یہ مکان ایسا ہے کہ مسلمانوں کے لئے ان کے باشندوں کا قتل مباح ہے۔ اسی طرح مسلمانوں نے کفار کے کسی قلعہ کو فتح کر لیا تو اس کا سارا مال اور مرد وعورتیں مالِ فئی شمار ہونگے۔ اب اگر اس قلعہ میں دو، تین ذمی چھپے ہوئے تھے تو وہ بھی فئی ہوں گے اس لئے کہ یہ مکان "مكان النهبة و الإباحة" ہے۔ ہاں اگر ان کا ذمی ہونا ثابت ہو جائے تو پھر وہ فئی ہونے سے خارج ہوں گے۔ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ کی امثلہ ذکر کرنے کے بعد قاعدہ کو اس عبارت میں نقل کیا ہے "وتحكيم المكان في مثل هذا أصل في الشرع، تحکم کے بجائے تحکیم کا لفظ ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۶/۲)

۷۷ قاعده :- تجب موافقة الشهادتين لفظاً و معنىً و موافقة الشهادة للدعوىٰ معنىً.

ترجمہ :- دو شاہدوں کی شہادت کا لفظاً و معنیً متفق ہونا ضروری ہے اور شہادتوں کا معنیٰ دعویٰ کے موافق ہونا ضروری ہے۔

تشریح :- ماقبل میں یہ بات جان چکے کہ بینہ اور شاہدوں کی شہادت کو شریعت میں ایک قوی حجت قرار دیا گیا ہے اور دو شاہدوں کی شہادت مل کر حجت ہوگی جس حجت کے بعد قاضی کا فیصلہ ہوگا تو جب دونوں شہادتیں مل کر ایک حجت ہے اس لئے دونوں کی شہادت میں اختلاف کے ہوتے ہوئے اس کو حجت قرار نہیں دیا جا سکتا لہٰذا دونوں کی شہادت میں موافقت ضروری ہے۔ اور یہ بات عقل کے بھی موافق ہے کہ دونوں کی شہادت میں موافقت کا ہونا ضروری ہے۔ اب دونوں کی شہادت کا معنیٰ اور مفہوم کے اعتبار سے موافق ہونا تو بالاتفاق ضروری ہے۔ البتہ الفاظ میں اگر اختلاف ہو تو وہ اختلاف اگر صرف مترادف الفاظ کے استعمال کی وجہ سے ہے مثلاً ایک شاہد نے تزویج کا لفظ استعمال کیا اور دوسرے نے نکاح کا، تو یہ لفظی اختلاف معنیٰ کے اختلاف کو واجب نہیں کرتا اسلئے اسمیں کوئی حرج نہیں۔ اور اگر اختلافِ لفظ کی وجہ سے معنیٰ بھی مختلف ہو جاتے ہیں تو بالاتفاق وہ شہادت حجت نہ ہوگی۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر الفاظ کا اختلاف اس طریقہ پر ہے کہ ایک لفظ سے جو معنیٰ سمجھ میں آتا ہے وہ اس لفظ کا معنیٰ مطابقی ہے اور دوسرے شاہد کی شہادت کے الفاظ اس معنیٰ پر تضمناً دلالت کرتے ہیں تو یہ بھی اختلاف لفظین کے حکم میں ہے اور یہ شہادت حجت نہ ہوگی۔ نیز شہادت کا معنیٰ مدعی کے دعویٰ کے موافق ہونا بھی ضروری ہے، الفاظ کے اختلاف سے کوئی فرق نہ پڑے گا۔ مثلاً مدعی نے دعویٰ کیا کہ فلاں شخص کے قبضہ میں جو فلانی چیز ہے وہ میری ہے اور شاہدوں نے یہ شہادت پیش کی کہ ہاں اس مدعی نے اس شيئ کو فلاں شخص سے خریدا تھا۔ ایسی صورت میں یہ شہادت قابل قبول ہوگی اس لئے کہ یہ شہادت معنیٰ مدعی کے دعویٰ کے موافق ہے مدعی اور شاہدوں کے کلام کا ماحصل ملک کا ثبوت ہے

لہٰذا معنی موافقت کی وجہ سے شہادت مقبول ہوگی اگر چہ الفاظ مختلف ہیں۔(ھدایہ:۱۶۶/۳)

۷۸ قاعدہ :- تخصيص الشئ بالذكر يدل علىٰ نفي الحكم عماعداه في متفاهم الناس وعرفهم لا في خطابات الشارع.

ترجمہ :- شئ کو ذکر کے ساتھ خاص کرنا اس کے ماسوا سے حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے لوگوں کے آپسی تفاہم اور عرف میں نہ کہ شارع کے خطابات میں۔

تشریح :- اس قاعدہ میں اس بات کی وضاحت ہے کہ مفہوم مخالف کا اعتبار کن مواقع میں ہوگا۔اس کی وضاحت سے قبل مفہوم مخالف کا معنی سمجھ لیا جائے۔مفہومِ مخالف اس کو کہتے ہیں کہ نص میں جس صورت کے لئے جو حکم بیان کیا گیا ہو اس صورت کے علاوہ میں اس کے مخالف حکم کو ثابت کرنے کا نام مفہوم مخالف ہے۔

شارع کے ارشادات میں کسی چیز کا خصوصیت کے ساتھ تذکرہ اس کے ماسوا سے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا اور لوگوں کی باہمی گفتگو اور عرف میں دلالت کرتا ہے۔مثلاً اگر کسی نے کہا کہ :آپ کے میرے ذمہ سو(۱۰۰)درہم سے زیادہ نہیں ہے، تو یہ سو(۱۰۰) کا اقرار ہو گیا۔شارع کے ارشادات میں مفہومِ مخالف کے معتبر نہ ہونے کی مثال۔مثلاً ربوا کے حکم کو آپ ﷺ نے چھ چیزوں کے ساتھ خاص کیا ہے،اس کے مفہوم مخالف کے طور پر یہ حکم ثابت نہ ہوگا کہ ان کے ماسوا میں ربوا کا حکم نہ ہوگا۔اس لئے کہ شارع کے خطابات میں مفہوم مخالف معتبر نہیں،کیونکہ شارع کے کلام میں کسی چیز کا صراحۃً تذکرہ ہونے سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ اس کا مفاد اس کے ماسوا سے حکم کی نفی ہو۔اس لئے کہ شارع کا کلام بلاغت کا مخزن ہے۔پس شارع کی مراد کبھی کچھ اور ہوتی ہے،جیسے ارشادِ باری وربائبكم التي في حجوركم (تمہارے لئے حرام کی گئی ہیں تمہاری بیویوں کی وہ بیٹیاں جو تمہاری گود(پرورش)میں ہیں)اس آیت میں حجور کی قید کا فائدہ(بالاجماع)یہی ہے کہ عام طور پر بیوی کی سابق شوہر کی لڑکی دوسرے شوہر کی پرورش میں ہوتی ہے(یہ مطلب کسی کے نزدیک نہیں ہے کہ اگر وہ لڑکی موجودہ شوہر کی پرورش میں نہ ہو تو اس سے نکاح جائز ہے)اور رہا لوگوں کا کلام تو وہ اس خوبی سے خالی ہوتا ہے لہٰذا ان کے کلام میں مفہومِ مخالف سے استدلال کیا جائے گا۔کیونکہ لوگوں میں متعارف یہی ہے۔اور سیر کبیر کی شرح میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ ”جو بات عرف سے ثابت ہوتی ہے وہ نص سے ثابت کی طرح ہوتی ہے“(الثابت بالعرف كالثابت بالنص)اور یہ قاعدہ فقہاء کے اس قول سے ملتا جلتا ہے کہ معروف بات مشروط جیسی ہوتی ہے(المعروف كالمشروط)اور اس صورت میں جو بات عرف سے ثابت ہو وہ گویا ایسی ہے کہ قائل نے اس کی صراحت کردی ہے اس لئے اس پر عمل کیا جائے گا(یعنی لوگوں کے محاورات میں لوگوں ہی کے عرف سے ثابت ہے کہ مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائے گا)

کیا روایات فقہیہ میں مفہوم مخالف کا اعتبار ہے؟ روایات فقہیہ کے مفہوم مخالف کے بارے میں بھی یہی بات کہی جائے گی”کہ وہ معتبر ہے“کیونکہ علماء کی ان کی کتابوں میں یہ عادت رہی ہے کہ وہ قیود وشروط وغیرہ یہ تنبیہ کرنے کے لئے

ذکر کرتے ہیں کہ جہاں یہ قید وشرط نہ پائی جائے وہ حکم سے خارج ہے اور مسکوت کا حکم منطوق کے برخلاف ہے اور یہ بات فقہاء کے درمیان بلانکیر شائع وذائع ہے اور اسی وجہ سے کوئی ایسا آدمی نہیں مل سکتا جس نے اس کے خلاف تصریح کی ہو۔ البتہ یہ بات اکثری ہے (کلی نہیں ہے)۔

مفہوم مخالف اس وقت حجت ہے جب وہ صراحت کے خلاف نہ ہو۔ کیونکہ صریح بات مفہوم پر مقدم ہوتی ہے اور صریح کے مقابل مفہوم کا اعتبار نہیں ہوتا۔ (دیکھئے آپ فتوی کیسے دیں؟ از ص ۱۰۴)

۷۹ قاعدہ :- تخصیص العام بالنیة فی الأیمان مقبول دیانةً لاقضاءً .

ترجمہ :- ایمان میں نیت کے ذریعہ عام کو خاص کرنا دیانۃً مقبول ہے نہ کہ قضاءً۔

تشریح :- ایمان، یمین کی جمع ہے جس کے معنی لغت میں قوت اور طاقت کے ہیں، داہنے ہاتھ کو یمین اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں نسبۃً دوسرے ہاتھ کے ''گرفت'' کی قوت زیادہ ہے۔ اصطلاحِ فقہاء میں یمین قسم کو کہتے ہیں یعنی کلام میں قوت پیدا کرنا۔ یہ دوطرح پر ہوتا ہے۔ ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ کا نام کلام میں داخل کرلیا جائے جس کو اردو میں قسم کھانا کہا جاتا ہے۔ اور دوسری قسم یہ کہ کلام کو کسی چیز پر معلق کردیا جائے۔ اس طرح کرنے سے بھی کلام میں ایک قسم کی قوت آجاتی ہے۔ (اسلامی دستور کے بنیادی ورہنما اصول ص ۳۱۵)

قاعدہ ۷۰ میں یہ بات جان چکے کہ ایمان (قسموں) کا تعلق الفاظ سے ہوتا ہے یعنی جیسا لفظ استعمال کیا جائے گا ویسا معنی مراد لیا جائے گا۔ اگر خاص لفظ ہے تو یمین کا تعلق خاص معنی سے ہوگا اور اگر عام لفظ ہے تو عام ہوگا یعنی یمین کا تعلق ان تمام کے ساتھ ہوگا جس پر اس عام لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے، اس یمین عام میں تخصیص کی نیت کا اعتبار دیانۃً ہوگا البتہ قضاءً نہ ہوگا۔ ظاہری مذہب یہی ہے اور امام خصاف نے فرمایا ہے کہ قضاءً بھی اعتبار ہوگا۔

قاعدہ میں جس عام کی تخصیص کا ذکر ہے اس سے وہ عام مراد ہے جو ملفوظ ومنصوص ہو۔ اگر وہ عام ملفوظ نہ ہو بلکہ بطور اقتضاء کے ثابت ہورہا ہو تو اس عام کی تخصیص نہ تو دیانۃً صحیح ہے اور نہ قضاءً۔ مثلاً ''واللہِ مَا أکلت یاماشربت یامالبست'' کہنے کی صورت میں قائل یہ نیت کرے کہ میری مراد فلاں ماکول ہے نہ کہ دوسرا، اسی طرح فلاں مشروب وملبوس مراد ہے نہ کہ دوسرا، تو اس نیت کا دیانۃً بھی اعتبار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نیت کا تعلق ملفوظ کے ساتھ ہوتا ہے اور یہاں ماکول، مشروب اور ملبوس کا لفظ ملفوظ نہیں بلکہ اکل اور شرب وغیرہ کے اقتضاء کی وجہ سے ثابت ہورہے ہیں لہٰذا یہ الفاظ مقتضی ہوئے ملفوظ نہ ہوئے اور مقتضی میں عموم نہیں ہوتا اس لئے نیت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

ہاں! اگر صراحۃً عام لفظ مذکور ہو تو اس میں نیت کا سوال پیدا ہوگا کہ اس ملفوظ کے **بعض محتملات** کی تعیین کی جائے۔ چنانچہ واللہ ماأکلت طعاماً کہنے کی صورت میں دل سے یہ نیت کرنا کہ میری مراد فلاں طعام ہے نہ کہ دوسرا۔ اسی طرح ''کل امرأة أتزوجها فهي طالق'' کہنے کی صورت میں یہ نیت کرنا کہ میری مراد فلاں شہر کی عورت ہے نہ کہ اس کے علاوہ دوسرے

شہر کی۔اسی طرح'' کل مملوك أملكه فهو حر'' کہنے کی صورت میں یہ نیت کرنا کہ میری مراد مرد ہے نہ کہ عورتیں ان تمام صورتوں میں اس کی نیت دیانۃً معتبر ہوگی نہ کہ قضاءً اور امام خصاف ؒ کے نزدیک قضاءً بھی معتبر ہوگی۔

امام شمس الائمہ حلوائیؒ نے بیان فرمایا کہ امام خصاف ایک مقتدیٰ اور بڑے رتبہ کے مالک شخص ہے اس لئے ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ حالف کے مظلوم ہونے کی صورت میں اگر وہ یمین عام کے ذریعہ ظالم کے قبضہ سے نکلنا چاہتا ہے اور اس عام میں تخصیص کی نیت کرتا ہے تو امام خصاف کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے اس کے حق میں تخصیص کی نیت صحیح ہوگی۔(شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۱۷۵، دیکھئے قاعدہ ۴۲۵)

۸۰ قاعدہ :- التخليه تسليم.

ترجمہ :- مبیع کو قبضہ کے لئے چھوڑ دینا مبیع کو سپرد کرنے کے حکم میں ہے۔

تشریح :- تخلیہ کا معنی، درر الاحکام'' میں یہ بیان فرمایا''**دفع المانع من القبض في زمان يمكن فيه**'' مبیع پر قبضہ کرنے کے موانع کو دفع کرنا ایسے وقت میں کہ جس وقت قبضہ ممکن ہو اگر اس طرح تخلیہ پایا جائے تو یہ تخلیہ مبیع کو مشتری کے حوالے کر دینے کے حکم میں ہوگا۔ مبیع کے مثل، ثمن کا بھی حکم ہے، کہ تخلیہ تسلیم کے حکم میں ہے۔لیکن تخلیہ کا تسلیم کے حکم میں ہونا تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے(۱) پہلی شرط یہ کہ بائع تخلیہ کرتے ہوئے کہے کہ''**خليت بينك وبين المبيع**'' میں نے مبیع کو تمہارے لئے خالی کر دیا اس پر قبضہ کرلو یا اس قسم کے الفاظ کہے کہ جس سے تخلیہ کا معنی مفاد ہو۔(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ مبیع، مشتری کے پاس یا قریب میں موجود ہو کہ اس پر مشتری بسہولت قبضہ کر سکے(۳) اور تیسری شرط یہ ہے کہ مبیع، بائع یا کسی دوسرے کے حق کے ساتھ مشغول نہ ہو۔ جب ان تین شرطوں کے ساتھ تخلیہ پایا جائے تو یہ تخلیہ تسلیم کے حکم میں ہوگا، اور تخلیہ کے بعد مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی، اب اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو مشتری کے مال میں سے ہلاک ہوگی، بائع اس کا ضامن نہ ہوگا۔اسی وجہ سے جب کسی شئی کا عقد بائع کے گھر میں ہوا اور بعد عقد ان تین شرطوں کے ساتھ تخلیہ پایا گیا تو مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی امام محمدؒ کا یہی قول ہے۔اگر چہ امام ابو یوسفؒ کا اس میں اختلاف ہے لیکن فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے۔مثال کے طور پر بائع کے گھر میں بیٹھ کر ایک مٹکہ سرکہ کا عقد ہوا اور عقد کے بعد بائع نے کہا کہ اس پر قبضہ کرلو اور اپنے ساتھ لے جاؤ لیکن مشتری نے اس مٹکہ کے منہ کو بند کر کے وہیں چھوڑ دیا اور اپنے ساتھ نہیں لے گیا تب بھی قبضہ پایا گیا اور مشتری کے ضمان میں چلا گیا، اب ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری ضامن ہوگا۔اور اس کے ذمہ ثمن کی ادائیگی لازم ہوگی۔اسی طرح گھر کا عقد کرنے کے بعد گھر کے قفل کی کنجیاں دیتے ہوئے کہا کہ اب یہ مکان آپ کا ہے میں نے آپ کے لئے اس کو خالی کر دیا ہے اس پر قبضہ کرلو تو یہ تسلیم شمار ہوگا چاہے اس کے بعد مشتری نے مکان کے پاس جا کر قبضہ نہ کیا ہو۔ ہاں اگر مکان میں بائع کا کچھ سامان رکھا ہوا ہو اور اس سامان کا کوئی تذکرہ نہ کیا اور بائع نے کنجیاں مشتری کے حوالہ کرتے ہوئے قبضہ کرنے کی بات کہی تو یہ تسلیم کے حکم میں نہ ہوگا اس لئے کہ تخلیہ کی تین شرطوں میں سے تیسری شرط نہیں پائی گئی کہ مبیع بالکل فارغ ہونی چاہئے، کسی کے حق کے ساتھ

مشغول نہ ہونی چاہئے اور یہاں بائع کے حق کے ساتھ مشغول ہے، اسلئے تسلیم نہ پایا گیا لہٰذا ابھی بائع ہی کے ضمان میں ہوگا۔ لیکن اگر یہ کہا کہ اس مکان پر قبضہ کرلو اور یہ کنجی پکڑ و اور میرا فلاں سامان اس مکان میں رکھا ہوا ہے، میں اس کو بعد میں لے جاؤں گا تو اب یہ تخلیہ تسلیم شمار ہوگا اور سامان مشتری کے قبضہ میں ودیعت شمار ہوگا اور مبیع دوسرے کے حق کے ساتھ مشغول شمار نہ ہوگی۔ اسی طرح ایک شرط یہ بھی ہے کہ مبیع مشتری کے سامنے یا قریب ہو کہ اس پر بآسانی مشتری قبضہ کر سکے، لہٰذا مکان کا عقد، (مکان سے دور کسی دوسرے شہر میں بیٹھے ہوئے) منعقد ہوا اور بائع نے کہا کہ مکان آپ کے حوالہ کر دیا اس پر قبضہ کرلو اور مشتری نے کہا کہ میں نے قبضہ کرلیا تب بھی قبضہ شمار نہ ہوگا۔ ہاں اگر مکان قریب میں ہے تو قبضہ شمار ہوگا۔ اور قریب ہونا اس کو کہیں گے کہ اس مکان پر قبضہ کر کے اس پر قفل لگانا ممکن ہو تو وہ قریب شمار ہوگا ورنہ بعید۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱۴۶/۲)

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بیع جائز میں تخلیہ تسلیم کے حکم میں ہوگا، البتہ بیع فاسد میں دو روایتیں ہیں لیکن عالمگیری میں فتاوی قاضیخان کے حوالے سے مذکور ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ بیعِ فاسد میں بھی تخلیہ تسلیم شمار ہوگا۔ (عالمگیری: ۱۶/۳)

۸۱ قاعدہ:- الترجيح لا يكون بكثرة العدد .

ترجمہ:- ترجیح تعداد کی کثرت کی وجہ سے نہ ہوگی۔

تشریح:- بلکہ قوتِ دلائل پر ترجیح دی جائیگی۔ کبھی ایک ہی معاملہ و مسئلہ سے متعلق دلائل ہمارے علم کی نسبت سے باہم متعارض ہوتے ہیں، بعض سے ایک حکم ثابت ہو رہا ہے تو دوسرے دلائل سے اس کے خلاف دوسرا حکم، اس صورت میں کیا طریقِ کار اپنایا جائے۔ یہ بحث طویل بھی ہے اور دقیق بھی، مختصر چند اہم باتیں ذکر کی جارہی ہیں تا کہ اس کے متعلق کچھ رہنمائی حاصل ہوسکیں۔ مزید تفصیل کے لئے اصول فقہ کی کتابوں کا مطالعہ کیا جائے۔

تعارض کا لغوی معنی ہے، باہم ٹکرانا۔ اصطلاحی معنی، دلائل سے حاصل ہونے والے احکام کا ایک دوسرے کے خلاف اس طور پر ہونا کہ ایک پر عمل سے دوسرے کا چھوڑنا لازمی ہو"۔

شرائط تعارض:- تعارض کے تحقق کے لئے چار چیزوں میں اختلاف اور چار میں اتحاد ضروری ہے"۔

اختلافی امور:- ایجاب و نفی میں کہ ایک ایجاب و اثبات کا تقاضا کرے اور دوسری نفی و انکار کا" اور حلت، حرمت میں کہ ایک حلت کا اور دوسری حرمت کا تقاضا کرے"۔

اتفاقی امور:- وقت، محل اور شخص و جنس۔ جب کسی معاملہ سے متعلق دو دلیلیں چار امور میں مختلف ہوں اور آخری چار میں متحد ہوں تو اس وقت ان میں تعارض ثابت ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی وقت میں، ایک ہی چیز کی بابت، ایک ہی شخص کے لئے، ایک ہی قسم کے دلائل۔ کا حلت و حرمت یا اثبات و نفی کے حق میں اس طور پر اختلاف ہو کہ کسی ایک پہلو کو اختیار کرنے پر دوسرے پہلو کا چھوٹنا ضروری ہو۔

تعارض کو دور کرنے کا طریقہ:- اگر کسی ایسے مسئلہ کی بابت اجماع مل جائے تو وہی مدار و معتبر ہوگا۔ ورنہ چونکہ دلائل

مختلف قسم کے ہوتے ہیں، اس لئے دفع تعارض کے لئے مختلف صورتیں وطریقے اختیار کئے جاتے ہیں۔

مثلاً اگر دونوں دلیلیں قرآن کی آیات ہوں تو اگر کسی ذریعہ سے یہ معلوم ہو جائے کہ کون سی آیت پہلے اور کون سی بعد میں نازل ہوئی تو "نسخ" کے قول کو اختیار کیا جائے گا۔ بعد والی کو ناسخ اور پہلے والی کو منسوخ قرار دیا جائے گا۔

اگر یہ ممکن نہ ہو تو ترجیح کو اپنایا جائے گا، اور اصول ترجیح کی مدد سے ایک کو دوسرے پر راجح اور مقدم قرار دیا جائے گا۔ ترجیح کی بنیاد دلیل کی قوت وضعف ہوتی ہے۔ ترجیح کا مدار کثرتِ دلائل نہیں کیونکہ بسااوقات کثرت کے باوجود اس میں صحت وقبولیت کا درجہ نہیں ہوتا جو قلت میں ہوتا ہے جیسا کہ اس بات کا پتہ قرآن پاک سے بھی چلتا ہے، باری تعالیٰ کا ارشاد ہے إلا الذین امنوا وعملوا الصالحات وقليل ماهم وقال تعالىٰ ولكن أكثر الناس لا يعلمون وقال تعالىٰ وماأكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين "غور فرمائیے قرآن میں جس اکثریت کا تذکرہ ہے وہ ضلالت وگمراہی پر ہیں، ان کی راہ قابل اقتداء وتقلید نہیں، اس کے برمقابل قلیل لوگ راہِ راست پر اور قابلِ ستائش ہیں، معلوم ہوا کثرت مدار ترجیح نہیں بلکہ قوت وصواب ترجیح کا سبب ہے۔

مذکورہ قاعدہ میں دفع تعارض کی یہی صورت کا تذکرہ ہے چنانچہ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر مثلاً کسی جانب ایک قیاس ہو اور دوسری جانب دو قیاس ہو تو دو قیاسوں کو ایک قیاس پر ترجیح حاصل نہ ہوگی۔ اسی طرح ایک آیت کو دوسری آیت پر ترجیح حاصل نہ ہوگی کیونکہ وحی ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ اسی طرح ایک حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح حاصل نہ ہوگی کیونکہ حدیث ہونے میں دونوں برابر ہیں، ایسے ہی دو شاہدوں پر چار شاہدوں کو ترجیح حاصل نہ ہوگی۔ بلکہ ترجیح قوت کی وجہ سے حاصل ہوگی۔ مثلاً وہ استحسان جو صحیح اثر کی وجہ سے ہے وہ قیاس جلی اور فاسد اثر والے پر مقدم ہوگا۔ وہ آیت جس کا حکم محکم اور قطعی ہے وہ اس آیت پر مقدم ہوگی جس کا حکم ظنی ہے۔ وہ حدیث جو متواتر ہے، خبر واحد پر مقدم ہوگی اگرچہ خبر واحد بہت ہو۔

اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو بقدر امکان دونوں کو جمع کرنے کی کوئی صورت اختیار کی جائے گی۔ جمع کے بھی مستقل اصول ہیں، جن میں سے چند حسب ذیل ہیں۔ اگر دونوں خاص ہو تو ایک سے حقیقت اور دوسرے سے مجاز یا ایک سے ایک حال اور دوسرے سے دوسرا حال مراد لیا جائے گا۔ اگر دونوں مطلق ہو تو ایک میں قید لگا دی جائے گی۔ اگر دونوں عام ہو تو ہر ایک کو الگ الگ انواع پر محمول کریں گے یعنی ایک سے ایک نوع اور دوسرے سے دوسری نوع مراد لیں گے۔ اگر ایک عام ہو اور ایک خاص تو عام کو مخصوص قرار دیں گے۔ (جمع کے یہ اصول قرآن اور سنت میں جاری ہوں گے) (اصول الفقہ از ص ۲۵۰ و اسلامی دستور کے بنیادی ور ہنما اصول ص ۳۵۷)

۸۳ قاعدہ :- ترك الإحسان لايكون إساءة .

ترجمہ :- احسان کا ترک کرنا کوئی گناہ نہیں۔

تشریح :- احسان کے معنی ہے بغیر کسی حق واجب کے دوسروں کے ساتھ نیک سلوک کرنا، اچھا برتاؤ کرنا، ہمدردی کا معاملہ کرنا۔ احسان تمام انسانوں بلکہ حیوانات کے ساتھ بھی بہت اچھا ہے، محسن حقیقی کی رضاء وخوشنودی کا سبب ہے۔ تمام

مخلوقات اللہ تعالیٰ کی عیال وکنبہ ہیں، ان کے ساتھ نیک برتاؤ کرنے سے اللہ تعالیٰ کی رضاء وخوشنودی حاصل ہوتی ہے حتیٰ کہ ایک حقیر وذلیل مخلوق کتا پر بھی احسان کرنے کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ خوش ہوکر جنت نصیب فرما سکتے ہیں، تو انسانوں کے ساتھ اور خصوصاً مومنین کے ساتھ تو احسان یقیناً بہت ہی نیک کام اور نیک ثمرہ کا سبب ہوگا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے "واللہ یحب المحسنین"۔ اس کے باوجود احسان بہرحال احسان ہے۔ حقِ واجب نہیں کہ جس کے ترک کرنے سے کوئی گناہ لازم ہو۔ اور اس پر مؤاخذہ کیا جائے، اس لئے احسان کے ترک کرنے والے پر کوئی گناہ اور مؤاخذہ نہ ہوگا۔ مثلاً شرح سیر کبیر میں ہے کہ کوئی عورت اپنے چھوٹے بچہ کے ساتھ جنگل میں ایسی جگہ پر تھی کہ اس جگہ ان کی ہلاکت کا خطرہ ہے۔ ان کے پاس سے ایک ایسے شخص کا گزر ہوا جوان کو آبادی تک پہنچانے کی قدرت رکھتا ہے لیکن پھر بھی اس شخص نے ان کو وہاں سے منتقل نہیں کیا اور ان کو وہی چھوڑ دیا۔ تو گویا بظاہر وہ شخص ان کو ہلاک کرنے کا سبب بن رہا ہے اس کے باوجود ان کی ہلاکت کی وجہ سے وہ شخص ضامن نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کو منتقل کرکے آبادی تک پہنچانا ایک احسان تھا، اس پر حق واجب نہ تھا، اور احسان کا ترک کرنا کوئی گناہ نہیں لہٰذا وہ شخص ضامن نہ ہوگا۔ (شرح سیر کبیر: ۱۳۹/۳)

۸۳ قاعدہ :- التصرف علیٰ الرعية منوط بالمصلحة .

ترجمہ :- رعیت پر تصرف مصلحت عامہ پر مبنی ہوگا۔

تشریح :- اس قاعدہ میں التصرف مصدر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے جس کا فاعل محذوف ہے۔ اس طرز کے اختیار کرنے سے عموم پیدا کرنا مقصود ہے۔ یعنی جو شخص بھی عام رعیت کے امور کا ذمہ دار بنایا گیا ہو اس کا تصرف مصلحت عامہ پر مبنی ہوگا، چنانچہ اس عموم کی بناء پر اس قاعدہ میں خود سلطان وقت اور وہ تمام لوگ جن کو سلطان بلاواسطہ یا بالواسطہ مقرر کریں سب داخل ہیں۔ نیز وصی اور متولیانِ وقف بھی داخل ہوجاتے ہیں۔ چنانچہ ان تمام اشخاص کے تصرفات ان لوگوں کے حق میں جن کی ان کو ولایت حاصل ہے، مصلحت پر مبنی ہونے چاہئے۔ یعنی ان تصرفات میں عوام کا فائدہ پیش نظر ہونا چاہئے۔ اگر ایسا نہ ہوا تو ان اشخاص کا تصرف صحیح اور شرعاً نافذ نہ ہوگا۔ اسی بنا پر جب کسی شخص کا کسی سلسلہ وقرابت، یا ولاء یا موالات کی ذریعہ کوئی وارث موجود نہ ہو، اگر وہ فوت ہوجائے تو اس کا مال متروکہ حکومت کے خزانہ کا حق ہوگا اگر ایسے شخص کو کوئی قتل کردے گا تو اس کا ولی سلطانِ وقت ہوگا۔ رسول ﷺ کا ارشاد ہے "السلطان ولی من لا ولی له" جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی حاکم وقت ہوگا، اور حاکم اعلیٰ کو اس مقتول کے قصاص معاف کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ قصاص مسلمانوں کا حق ہے، اور اس شخص کی میراث عامۃ المسلمین ہی کو ملتی ہے اور حاکم وقت حدود قائم کرنے میں رعایا کا نائب ہوتا ہے، اور خون کے معاف کردینے سے ان کی حق تلفی ہوگی، یہی سبب ہے کہ باپ اور دادا قصاص لینے کا حق رکھتے ہیں لیکن یہ حق نہیں رکھتے کہ قصاص معاف کردیں۔ البتہ حاکم اعلیٰ کو یہ حق حاصل ہے کہ مقتول کے قصاص سے دیت پر صلح کرلے اور دیت کے مال کو بیت المال میں جمع کردے یا یہ کہ خود اپنی ذات سے دیت ادا کرے اور بیت المال میں جمع کردے۔

چنانچہ مروی ہے کہ جب حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ شہید کئے گئے تو ھرمزان کو خنجر ہاتھ میں لئے ہوئے نکلتے دیکھا گیا۔ حضرت عمرؓ کے چھوٹے صاحبزادے حضرت عبیداللہ کو اس سے یہ خیال پیدا ہوا کہ ان کے والد کا وہی قاتل ہے لہٰذا انہوں نے ھرمزان کو قتل کر دیا۔ یہ مقدمہ حضرت عثمانؓ کے دربار خلافت میں پیش ہوا۔ حضرت علیؓ نے حضرت عثمانؓ کو مشورہ دیا کہ عبیداللہ کو قصاص میں قتل کیا جائے۔ لیکن حضرت عثمانؓ نے ان سے فرمایا کہ یہ میں کس طرح کر سکتا ہوں کہ جس شخص کے باپ کو قتل کیا گیا ہے آج اس کو بھی قتل کر دوں۔ ایسا میں ہرگز نہ کروں گا۔ مقتول ایک نو مسلم شخص تھا جس کا میں ولی ہوں لہٰذا قصاص معاف کر کے اپنے مال سے مقتول کی دیت ادا کر دونگا۔ اس قول سے حضرت عثمانؓ کا مطلب یہ تھا کہ قصاص کے مقابلے میں دیت پر صلح کر لوں گا۔ اور امام کو اس کا حق حاصل ہے۔

اس قاعدہ کے تحت خانیہ کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر حاکم وقت نے قوم کو شہر کی کسی زمین میں دوکانیں تعمیر کر کے مسجد پر وقف کرنے کی اجازت دے دی، یا یہ کہ وہ اس زمین سے اپنی مسجد میں اضافہ کر لیں، تو فقہاء نے فرمایا ہے کہ اگر یہ امر عامۃ الناس کے لئے مضر نہیں ہے، ان کے لئے راستہ گزرنے یا کسی دوسری ضرورت کے پورا کرنے میں حارج نہیں ہے، تو حاکم وقت کا حکم نافذ ہو جائے گا۔ بشرطیکہ شہر غلبہ سے فتح کیا گیا ہو، اس لئے کہ جو شہر غلبہ سے فتح ہوتا ہے اس کی ہر چیز غنیمت کا مال ہو جاتی ہے جو غنیمت حاصل کرنے والوں کی ملکیت ہوا کرتی ہے، لیکن اگر بطریقہ صلح قبضہ میں آیا تھا تو حاکم کا حکم نافذ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جو شہر صلح سے قبضہ میں آتا ہے اس کی اشیاء مالکوں کی ملکیت میں باقی رہتی ہیں، لہٰذا ان کے اندر حاکم کا حکم نافذ نہ ہوگا کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ غیر کی ملکیت کو غصب کر کے اس میں تصرف کیا جا رہا ہے اور یہ ظلم ہوگا اور امام کا فعل مصلحت پر مبنی ہونا چاہئے اور ظلم کو مصلحت نہیں کہتے۔

منجملہ ان فروع کے یہ مسئلہ بھی ہے جس کو ردالمختار میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر کسی محلے میں آگ لگ جائے اور اس کے بجھانے کے لئے حاکم وقت کسی کی عمارت کو مالک کی اجازت کے بغیر منہدم کر دے، تو ضرر عام کے دفعیہ کی بنا پر یہ حق حاصل ہوگا اور اس کا فعل مصلحت پر مبنی سمجھا جائے گا۔ برخلاف کسی دوسرے شخص کے کہ اگر وہ بغیر اجازت کے ایسا کرے گا تو ضامن ہوگا۔

اسی طرح اگر راستہ کو کشادہ کرنے کی ضرورت پیش آ جائے تو حاکم کے حکم سے ہر شخص کی ملکیت کو خرید کر راستے میں شامل کر دینا جائز ہوگا۔ اس حالت میں اگرچہ غیر پر جبر کرنا لازم آتا ہے لیکن چونکہ اس عمل میں مصلحت عامہ ہے اس لئے جائز ہوگا لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ اس ملکیت کی قیمت ادا نہ کی جائے۔

اسی پر تمام حکام، اوصیاء و متولیان اوقاف کے تصرفات کو قیاس کیا جائیگا۔ چنانچہ اگر کوئی کمشنر یا کلکٹر کسی ایسی زمین کو جو عامۃ الناس کی منفعت کا ذریعہ ہو کسی خاص شخص کو دے دے تو یہ عمل اس کا جائز نہ ہوگا بلکہ وہ اپنی سابقہ حالت پر رکھی جائے گی۔ (شرح مجلہ از ص ۱۹۹)

۸۴ قاعدہ :— التصريح بموجب العقد كالتصريح بلفظ العقد.

ترجمہ:- عقد کے مقتضی کی تصریح عقد کے لفظ کی صراحت کرنے کے مانند ہے۔

تشریح:- یہ قاعدہ۔قاعدہ ۳۷اور ۵۶ سے ملتا جلتا ہے بلکہ یوں کہئے کہ صرف الفاظ کا فرق ہے مفہوم کے اعتبار سے تینوں قواعد ایک ہی مفہوم ادا کرتے ہیں۔قاعدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جس جگہ عقد کے مقتضی کو ذکر کیا جائے اور صراحۃً عقد کا تلفظ نہ کیا جائے تب بھی چونکہ عقد کے تلفظ سے مقصود تو اس کا مقتضی ہی ہوتا ہے اس لئے مقتضی کے ذکر و بیان کی صورت میں ایسا مانا جائیگا کہ عقد کے لفظ کی صراحت ہو چکی ہے لہٰذا اس عقد کے احکامات جاری ہوں گے۔مثلاً ایک شخص نے اپنے مکان کی آمدنی کے سلسلہ میں یہ وصیت کی کہ وہ دائمی طور پر مساکن پر صرف کی جائے۔یا یہ کہا کہ اولاً فلاں شخص پر، بعدہ تمام مساکین پر، تو یہ مکان ضرورۃً وقف سمجھا جائے گا۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا سابق طرز کلام کا معنی اور مقتضی یہ ہے کہ میں نے اپنے مرنے کے بعد فلاں مصرف پر یہ مکان وقف کیا۔اور عقد کے مقتضی کی تصریح عقد کے لفظ کی تصریح کے مانند ہے لہٰذا اس کے کلام سے وقف کا حکم ثابت ہوگا۔لیکن چونکہ یہ وقف موت پر معلق کیا گیا ہے اس لئے تہائی مال میں نافذ ہوگا۔

بحرالرائق میں ہے کہ : اگر کسی شخص نے کہا کہ میرے اس مکان کی آمدنی سے ہر ماہ دس روپیہ کی روٹی خرید کر مساکین میں تقسیم کی جایا کرے تو یہ مکان وقف ہوگا۔ردالمختار میں کہا ہے کہ : اس کلام کا مقتضی یہ ہے کہ یہ پورا مکان اگر اس شخص کے مال کی ایک تہائی قرار پاتا ہے تو کل مکان وقف ہو جائے گا اگر چہ اس شخص نے وقف کا لفظ استعمال نہیں کیا بلکہ یہ کہا ہے "مکان کی آمدنی سے" اور یہ عبارت چاہتی ہے کہ آمدنی کا کچھ حصہ مساکین کے استعمال میں آئے ،لیکن چونکہ مقتضی اور معنی کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا اس لئے وقف کا حکم ثابت ہوگا۔(شرح مجلّہ از ص۱۵)۔سیر کبیر کی شرح میں اس قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ مسلمانوں کا کفار پر حملہ کرنے کے ارادہ کے وقت انہوں نے کہا کہ ہم تمہیں اتنا مال دیتے ہیں اس شرط پر کہ تم ہم سے قتال نہیں کروں گے اور واپس چلے جاؤں گے اور مسلمانوں نے اس کو قبول کر لیا تو ان کا یہ کلام اور مصالحت کا ذکر دونوں برابر ہوں گے یعنی ان کے اس کلام کا مقتضی مصالحت ہے اس لئے کہ انہوں نے لفظ ذکر کیا ہے " أن لا تـقـاتـلـونا " جس میں ترکِ قتال کا ذکر ہے اور قتال جانبین سے ہوتا ہے لہٰذا ترک قتال بھی جانبین سے ہوگا اور یہی معنی مصالحت کا ہے لہٰذا ان کے کلام سے ان دو فریقوں کے درمیان مصالحت ثابت ہوگی اگر چہ ان کی کلام میں مصالحت کی صراحت نہیں ہے۔(شرح سیر کبیر: ۱۸/۵)

۸۵قاعدہ:- التعريف بالإ سم كالتعريف بالإشارة.

ترجمہ:- تسمیہ کے ذریعہ تعریف اشارہ سے معرفہ بنانے کے مانند ہے۔

تشریح:- قاعدہ ۱۲میں جان چکے ہوں کہ تسمیہ اور اشارہ دونوں سے تعریف حاصل ہوتی ہے اور دونوں کے اجتماع کے وقت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اشارہ کا اعتبار ہوتا ہے اس لئے کہ وہ تسمیہ کے مقابلے میں تعریف میں زیادہ بلیغ ہے۔ اور اس قاعدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح اشارے کے ذریعہ تعریف کی صورت میں مشارالیہ متعین و معرف ہو جاتا ہے اور اس کے ساتھ حکم کا تعلق ہو جاتا ہے اسی طرح تسمیہ کے ذریعہ تعریف کی صورت میں بھی ہوگا کہ اس تسمیہ کا جو مسمی ہوگا وہ متعین ہو جاء

اوراس کے ساتھ حکم متعلق ہوگا۔اس قاعدے میں دوتعریفوں کے اجتماع کی بات نہیں یہ مستقل الگ بحث ہے کہ دونوں کے اجتماع کے وقت کس کا اعتبار ہوگا جس کو قاعدہ ۱۲میں تفصیل سے بیان کیا جاچکا ہے،اور یہاں اجتماع کی بات نہیں بلکہ نفس تعریف کے متعلق کلام ہے کہ نفس تعریف میں تسمیہ،اشارہ کے مانند ہے یعنی جس طرح اشارہ سے تعریف ہوتی ہے اسی طرح تسمیہ سے بھی تعریف حاصل ہوگی،مثلاکسی شخص نے کہا کہ میرے چچا کے بیٹے کوامن دیدو اور مسلمانوں نے اس کوقبول کرلیا تو امن ثابت ہوگا لیکن اگر امن طلب کرنے والے کے چچا کے دو بیٹے ہوتو ایک کاانتخاب کرلے اس لئے کہ ایک کوامن دینے کی بات ہے۔ہاں اگراس نے یہ کہا کہ میرے چچا کے بیٹے زید کوامن دوتواس جگہ زید(اسم) کے ذریعہ بیٹے کومتعین ومعرّف بنادیا اور حال یہ ہے کہ کہنے والے کے چچا کے دو بیٹے تھے اور دونوں کا نام زید تھاتو دونوں کوامن مل جائے گا،(جبکہ امن دینے والے اورامن طلب کرنے والے کااس بات پراتفاق ہوکہ ہم نے ان دو میں سے کسی ایک کومتعین نہیں کیاتھا)دونوں کوامن اس لئے ملے گاکہ یہاں تسمیہ(زید) کے ذریعہ تعریف ہے جس سے زید نامی چچا کے لڑکے پرامن ثابت ہوگا،چاہے ایک ہو یازیادہ۔جس طرح کہ اگروہ دونوں زید نامی چچا کے لڑکوں کی طرف اشارہ کرکے کہتا کہ ان دونوں کوامن دوایسی صورت میں دونوں کی طرف اشارہ کی وجہ سے دونوں متعین ہوجاتے اور دونوں کوامن مل جاتا،اسی طرح تسمیہ کااطلاق جس پر ہوتا ہوگا وہ بھی متعین ہو جائیں گے۔اصل تواس لفظ سے ان دونوں میں سے ایک ہی کومتعین طور پرامن ملنا چاہئے لیکن ہم جانتے نہیں کہ وہ کون ہے پس مستأمن،غیرمستأمن کے ساتھ مل گیااورشبہ پیداہوگیااس لئے ان دونوں کوامن حاصل ہوگا۔(شرح سیر کبیر:۲/۲۰)

۸۶ قاعدہ :- تعلیق الأملاك بالأخطار باطل وتعلیق زوالها بالأخطار جائز.

ترجمہ :- تملیکات کاشرطوں پرمعلق کرناباطل اوراملاک کے زوال کاشرطوں پرمعلق کرناجائز ہے۔

۸۷ قاعدہ :- تعلیق الإطلاق بالشرط صحیح کالعتق والطلاق.

ترجمہ :- اطلاق یعنی قید سے آزادی کوشرط پرمعلق کرناصحیح ہے جیسے عتق اورطلاق۔

ان دوقاعدوں کے سمجھنے سے پہلے چند باتیں ذہن نشین کرلو۔پہلی بات تو تملیک واملاک کامعنی سمجھو،تملیک کامعنی ہے،مالک بنانا،تملیک کی چارصوتیں ہیں (۱) عین کامالک بناناکسی عوض کے مقابلے میں جیسے کہ بیع میں ہوتا ہے(۲) عین کا مالک بنانابغیرکسی عوض کے جیسے ہبہ اورصدقہ میں ہوتا ہے(۳) منفعت کامالک بناناعوض کے مقابلے میں جیسے اجارہ میں ہوتا ہے(۴) منفعت کامالک بنانابغیرکسی عوض کے جیسے عاریت میں ہوتا ہے۔

(۲) دوسری بات تقییدات ہے،تقیید کامعنی ہے جس میں اطلاق یعنی قید سے آزادی ہواس کوقید کے ساتھ مقید کرنا،یا یوں کہئے کہ جس میں منع والی بات نہ ہو بلکہ اس کے لئے کام کرنے کی اجازت ہواس کومنع کے ساتھ مقید کرنا۔مثلاً طلاق کے بعدرجعت کی صورت میں عورت کوزوجیت کے حقوق کے ساتھ مقید کرنا ہے جوحقوق،طلاق کی وجہ سے ساقط ہوگئے تھے—اسی طرح وکیل کومعزول کرنا،اورغلام پرحجرلگانا،کہ وکیل اورماذون غلام کے لئے مؤکل اورآقاء کے مال میں تصرف کی

اجازت تھی اور منع کی قید سے مطلق تھا اور معزول کرنے اور حجر لگانے سے اس اطلاق کی تقیید ہے۔

(۳) تیسری بات اسقاطات محضہ ہے، اسقاطِ محض کا معنی یہ ہے کہ جن میں من کل الوجوہ تملیک کا معنی نہ ہو بلکہ صرف حقوق کے ساقط کرنے کا معنی ہو، مثلاً طلاق کی صورت میں عورت کو کسی شئ کا مالک نہیں بنایا جارہا ہے، بلکہ اس کے ذمہ جو زوجیت کے حقوق تھے ان کو ساقط کیا جارہا ہے، اسی طرح عتق کی صورت میں بھی اسقاطِ محض کا معنی ہے۔

(۴) چوتھی چیز التزامات ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ بغیر کسی حق شرعی وعبدی کے اپنے اوپر کسی شئ کو لازم کرنا جیسے منذور اور منت کی صورت میں ہوتا ہے۔

(۵) پانچویں چیز اطلاقات ہے۔ اطلاقات، تقییدات کی ضد ہے، جن میں قید ومنع سے آزادی ہوتی ہے جیسے وکیل بنانا، غلام کو تجارت کی اجازت دینا وغیرہ۔

(۶) چھٹی چیز ولایات ہے، ولایات کا معنی ہے، کسی کو کوئی کام کا والی، ذمہ دار اور امیر بنانا جیسے قاضی وغیرہ بنانا،

(۷) ساتویں چیز تحریضات ہے، جس کا معنی ہے کسی کام پر برانگیختہ کرنا ابھارنا مثلاً **من قتل قتیلا فلهٗ سلبهٗ**.

اب قاعدہ سمجھئے۔ کہ وہ تمام عقود ومعاملات جن میں تملیک کا معنی ہے مثلاً بیع، اجارہ، ہبہ، صدقہ، نکاح، اقرار اور ابراء وغیرہ۔ یا جن میں تقییدات کا معنی ہے مثلاً رجعت، وکیل کو معزول کرنا اور ماذون غلام پر حجر لگانا وغیرہ۔ ان کو مطلقاً شرط پر معلق کرنا باطل ہے اور باطل کا معنی یہ ہے کہ یہ امور تعلیق کا احتمال ہی نہیں رکھتے اور مطلقاً کا مطلب یہ ہے کہ چاہے شرط ملائم ہو یا غیر ملائم۔ شرط ملائم سے مراد یہ ہے کہ جو شرط عقد کے مقتضیٰ کے مناسب ہو۔

اور جن میں اسقاطات محضہ یا التزامات کا معنی ہے ان میں تعلیق مطلقاً صحیح ہے چاہے شرط ملائم کے ساتھ تعلیق ہو یا غیر ملائم کے ساتھ، مثلاً طلاق اور عتاق کو شرط ملائم اور غیر ملائم دونوں کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے۔ اور التزام کی مثال مثلاً اپنے ذمہ حج یا کسی اور شئ کو کسی شئ پر معلق کر کے لازم کرنا، مثلاً اگر میں چاند پر پہنچ گیا تو میرے ذمہ بیت اللہ شریف کا حج ہے وغیرہ۔

اور جن میں اطلاقات کا معنی ہے مثلاً اذن بالتجارۃ اور وکیل بنانا وغیرہ، اسی طرح جن میں ولایات کا معنی ہے مثلاً قضاء اور امارت وغیرہ یا جن میں تحریضات کا معنی ہے مثلاً **من قتل قتیلا فلهٗ سلبهٗ**۔ ان تینوں امور کو ملائم شرط کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے اور غیر ملائم شرط کے ساتھ معلق کرنا باطل ہے۔ مثلاً حاکم کا یہ کہنا کہ میں نے تجھے فلاں جگہ کا قاضی یا امیر بنایا اگر میں کل فلاں شہر میں پہنچ جاؤں تو یہ تعلیق صحیح ہے۔ البتہ ایسی شرط پر معلق کرنا جو عقد کے مناسب نہ ہو وہ تعلیق باطل ہے۔ مثلاً تو فلاں شہر کا قاضی ہے اس شرط پر کہ ہوا چلنے لگے وغیرہ۔

خلاصۂ کلام یہ کہ تملیکات اور تقییدات میں تعلیق مطلقاً باطل ہے لہٰذا تعلیق کی صورت میں شرط کے وجود کے بعد ملک اور تقیید ثابت نہ ہوگی، اس لئے کہ تعلیق ہی باطل تھی، اور جن میں اسقاطات محضہ یا التزامات کا معنی ہے ان میں تعلیق مطلقاً صحیح ہے اور جن میں اطلاقات یا ولایات یا تحریضات کا معنی ہے ان میں ملائم شرط پر تعلیق صحیح ہے ورنہ نہیں۔ (ردالمحتار علی الدر المختار: ۷/۳۸۴)

فائدہ : پہلے قاعدہ میں تملیکات اور اسقاطات کا ذکر ہے اور تملیکات کے حکم میں تقییدات، اور اسقاطات کے حکم میں التزامات بھی شامل ہیں۔ اور دوسرے قاعدہ میں اطلاقات کا ذکر ہے جس کے حکم میں ولایات اور تحریضات بھی شامل ہیں۔

۸۸ قاعدہ :- التعيين بالعرف كالتعيين بالنص.

ترجمہ :- عرف کے ذریعہ کسی قسم کا تعین ایسا ہی متصور ہوگا جیسا کہ صراحت کے ساتھ تعین کیا گیا ہو۔

تشریح :- لغت میں کسی امر کے اظہار کو نص کہتے ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں نص الشي یعنی شي کو ظاہر کردیا اور شرعی اصطلاح میں اس لفظ کو قرآن وحدیث کی عبارت پر بولا جاتا ہے۔ لغوی حیثیت سے اس لفظ کا کسی ایسے معنی پر اطلاق کہ جس میں غیر کا احتمال باقی نہ رہے خواہ وہ قرآن سے ہو یا حدیث سے یا دیگر لوگوں کے کلام سے۔ اس لفظ کا مجازی معنی ہے۔

عرف اور عادت کی تفصیلی بحث قاعدہ ۲۶ و ۶۷ میں جان چکے ہو کہ عرف کا شریعت میں اعتبار ہے جس پر بہت سے مسائل کا مدار ہے۔ اور جس طرح صریح نص کے ذریعہ تعیین کے ساتھ کوئی حکم مرتب ہوتا ہے اسی طرح عرف و عادت کے ذریعہ مرتب ہوجایا کرتا ہے۔ چنانچہ وہ سودی اموال جن کے وزنی یا کیلی ہونے پر کوئی نص شرعی موجود نہیں، جیسے کہ چنا، یا مسور کی دال ان کے کیلی یا وزنی ہونے میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک عرف وعادت کا اعتبار کیا جائیگا۔ لہٰذا چنے اور مسور کی دال کے وزنی یا کیلی ہونے کا حکم عرف کے ذریعہ اسی درجہ کا ہوگا جس درجہ کا حکم حدیث پاک سے ثابت ہوتا۔ یاد رہے کہ اس مثال میں لفظِ نص سے شرعی نص یعنی حدیث شریف مراد ہوگی۔ رہی وہ مثال جس میں نص کے لفظ سے متکلم کا صریح کلام خصوصی طور پر مراد ہو۔ یہ ہے کہ جب کسی شخص نے کسی شي کو مطلق عاریت کے الفاظ سے عاریۃً لیا یعنی کسی زمانے یا مکان کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا اور نہ ہی اس شي سے انتفاع کی کوئی مخصوص قسم کی شرط لگائی گئی تو عاریت پر لینے والے کو اس شیئ سے ہر زمانے اور ہر مقام میں ہر قسم کے انتفاع کا حق حاصل ہوگا۔ لیکن یہ استعمال عرف وعادت کے ساتھ مقید رہے گا۔ مثلاً ایک شخص نے سواری کے لئے گھوڑا عاریۃً لیا اب عاریت پر لینے والے کو یہ حق ہوگا کہ اس پر جس وقت جہاں چاہے سوار ہو کر جائے۔ لیکن یہ حق نہ ہوگا کہ جو مسافت دو گھنٹہ میں طے کی جاتی ہو اس کو ایک گھنٹہ میں طے کرنے کی کوشش کرے۔ کیونکہ یہ عاریت کا عقد اگر چہ مطلق تھا لیکن عرف وعادت کی دلالت اس کو مقید کردے گی۔ اسی طرح واقف نے جب اپنے وقف کو مطلق رکھا تو جس جگہ یہ عرف ہو کہ اس سے استغلال اور آمدنی کو مراد لیا جاتا ہو تو اس کو استغلال پر محمول کیا جائے گا نہ کہ سکنٰی پر۔

اس قاعدہ کے تحت میں آنے والے مسائل اتنی تعداد میں ہیں جن کا شمار دشوار ہے۔ جو فقہ کے مختلف ابواب میں کثرت سے پھیلے ہوئے ہیں۔ (شرح مجلہ ص ۱۳۹)

۸۹ قاعدہ :- التعيين متى كان مفيدا يجب اعتبارهٗ.

ترجمہ :- تعیین جبکہ مفید ہو تو اسکا اعتبار کرنا واجب ہوگا۔

تشریح :- کسی عقد یا معاملہ کے وقت اگر کسی ایسی شرط یا قید کو متعین کیا کہ جس میں بالیقین فائدہ ہے اور وہ تعیین،

عقد کے مقتضی کے خلاف بھی نہیں ایسی صورت میں تعیین کا اعتبار کرنا واجب ہوگا یعنی اس تعیین کے مطابق عمل کرنے کی صورت میں حکم مرتب ہوگا اور اسکے خلاف کرنے کی صورت میں حکم مرتب نہ ہوگا۔ مثلاً امیر کے دارالحرب میں متحیر اور راستہ گم کرنے کی حالت میں دارالحرب سے پکڑے ہوئے قیدیوں سے کہنا کہ جو شخص تم میں سے ہم کوفلاں قلعہ کا راستہ بتلائیگا وہ آزاد ہے لیکن ہمیں وہ راستہ بتلاوے جس کوفلانہ راستہ کہا جاتا ہے یعنی ایک متعین راستہ بتانے کی شرط پر آزادی کو معلق کیا، ایسی صورت میں اگر اس تعیین میں فائدہ ہو مثلاً وہ راستہ قریب ہو، یا پُر امن ہو، یا اس راستہ میں جانوروں کے چارہ کی زیادہ سہولت ہو، یا اس راستہ میں زیادہ تر قیدیوں کے پائے جانے کا یقین ہو۔ ایسی صورت میں تعیین کا اعتبار واجب ہوگا اب اگر راستہ بتلانے والے قیدی نے اس تعیین کے مطابق راستہ بتلادیا تو وہ آزاد ہوگا اور اگر اس کے خلاف دوسرا راستہ بتلایا تو وہ آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ اس جگہ تعیین کے مفید ہونے کی وجہ سے اس کا اعتبار ضروری تھا اور اس نے اس پر عمل نہیں کیا اس لئے آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر اس قیدی نے جو دوسرا راستہ بتلایا ہے اس میں فائدہ زیادہ ہے اِس راستہ کے مقابلے میں جو انہوں نے متعین کیا تھا۔ ایسی صورت میں قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ وہ شخص آزاد نہ ہو اس لئے کہ اس نے شرط کے مطابق عمل نہیں کیا لیکن استحساناً وہ شخص آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ اس شخص نے مقصود پر عمل کردیا بلکہ اس سے بھی زائد فائدہ کے ساتھ مقصود کو بجالایا ہے اس لئے وہ آزاد ہو جائے گا۔ اور بلا شبہ تعیین کے مفید ہونے کی صورت میں اس کا اعتبار واجب ہوتا ہے اور یہاں تعیین مفید نہ تھی اس لئے اس کا اعتبار واجب نہ ہوگا۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو سکے کہ کونسے راستہ میں فائدہ زیادہ تھا۔ متعین کئے ہوئے میں یا اس میں جو اس نے بتلایا ہے ایسی صورت میں بھی وہ آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ تعیین ایک عاقل شخص کی طرف سے ہے اس لئے اس پر عمل ضروری ہوگا جب تک کہ یقین کے ساتھ معلوم ہو جائے کہ تعیین میں کوئی فائدہ نہیں بلکہ اس کے خلاف میں فائدہ ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۲/۲۴۷) اسی طرح اس قاعدہ کے تحت یہ مسئلہ بھی ہوگا کہ اگر مؤکل نے کسی شخص کو وکیل بناتے ہوئے کہا کہ اس کو فلاں بازار میں بیچنا اور فلاں بازار میں مت بیچنا حالانکہ جس بازار میں بیچنے سے منع کیا اُس بازار میں متعین کئے ہوئے بازار کے مقابلے میں جلدی بِک جانے کا یقین ہے اور قیمت بھی زیادہ آنے کا احتمال ہے، ایسی صورت میں تعیین مفید نہ ہونے کی وجہ سے اس پر عمل ضروری نہ ہوگا۔ ۔ ہاں اگر مؤکل کی طرف سے ایسی تعیین ہو جس میں فائدہ ہی ہے تو اس کا اعتبار وکیل کے لئے ضروری ہوگا۔ مثلاً مؤکل یہ کہے کہ اس کو خیار شرط کے ساتھ بیچنا بغیر خیار کے مت بیچنا، اس تعیین میں بلا شبہ فائدہ ہی ہے اس لئے اس کی رعایت ضروری ہوگی اور اگر تعیین میں من وجہ فائدہ ہو اور من وجہ ضرر ہو، ایسی صورت میں اگر تاکید امنع کیا ہو تو اس پر عمل ضروری ہوگا خواہ نفع ہو یا نقصان۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۲/۲۷۸)

۹۰ قاعده :- تقرر الوجوب باعتبار اخر الوقت .

ترجمه :- وجوب کا ثبوت آخری وقت کے اعتبار سے ہوگا۔

تشریح :- اس لئے کہ وجوب کا سبب وہ وقت ہے جو اداء سے متصل ہے۔ اور وقت میں اداء نہ کرنے کی صورت میں وہ آخری وقت اداء کا سبب ہوگا جو بقدر تحریمہ ہو۔ جب آخری وقت سبب ہے تو اس وقت میں مکلف کی حالت کا اعتبار ہوگا۔

جیسی حالت ہوگی اس اعتبار سے وجوب یا عدم وجوب وغیرہ کا تحقق ہوگا۔ چنانچہ اس قاعدہ پر بہت سے مسائل کی بناء ہوگی مثلا کسی شخص کی سفر کی حالت میں نماز قضاء ہوجائے اور اس کو حضر میں اداء کررہا ہے تو دو رکعت اداء کریگا۔ اسلئے کہ اخری وقت میں وہ شخص مسافر تھا جسکی وجہ سے وجوب ہی دو رکعت کا ہوا، اس لئے وہ دو رکعت ہی اداء کرے گا۔ اس لئے کہ وجوب کا تعلق اخری وقت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے برعکس کوئی شخص حضر کی فوت شدہ نماز کو سفر میں اداء کرے تو پوری چار رکعت اداء کرے گا۔ (هدایہ:۱ر۱۶۷) اسی طرح کوئی عورت پاکی کی حالت میں تھی اور اس نے نماز اداء نہ کی یہاں تک کہ اخری وقت میں حیض آگیا تو اس کے ذمہ وجوب ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اخری وقت کے اعتبار سے وجوب کا ثبوت ہے، اور اخری وقت میں اس کی وہ حالت تھی جو وجوب کے منافی ہے اس لئے اس کے ذمہ سے نماز ساقط ہوجائے گی۔ اسی طرح اس کے برعکس اگر حیض والی عورت نماز کے اخری وقت میں پاک ہوجائے اور اس کو اتنا وقت مل جائے کہ بعد غسل کے تکبیر تحریمہ کہہ سکے تو اس پر نماز کا وجوب ثابت ہوجائے گا، چاہے اس سے قبل پورا وقت وجوب کے منافی تھا اس لئے کہ وجوب کا تعلق اخری وقت کے ساتھ ہے۔ اسی طرح بچہ کے اخری وقت میں بالغ ہونے اور کافر کے مسلمان ہونے کی صورت میں اگر بقدر تحریمہ وقت مل جائے تو ان پر نماز کا وجوب ہوجائے گا اس لئے کہ اخری وقت میں ان کی حالت مکلف ہونے کی ہوگئی ہے اور اخری وقت کے اعتبار سے وجوب کا ثبوت ہوتا ہے اس لئے ان پر وجوب کا ثبوت ہوجائے گا۔ (فتاوی عالمگیری:۱ر۵۱)

۹۱ قاعدہ :- تقييد المطلق لايجوز إلا بدليل.

ترجمہ :- مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں ہے مگر دلیل کی وجہ سے۔

تشریح :- مطلق کے لغوی معنی ہے آزاد، اور اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ مطلق وہ خاص لفظ ہے جو اپنے حقیقی معنی پر بغیر کسی قید کے دلالت کرے جیسے کتاب، رجل، انسان، طائر، کہ ان الفاظ سے محض ان کے حقیقی معانی مراد ہیں بغیر کسی قسم کی قید کے، مطلق کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر قائم رہتا ہے یہاں تک کہ کوئی اتنی ہی قوی دلیل اس میں کسی قید کے ملحوظ ہونے پر قائم ہوجائے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فعدّة من أيام أخر" اس میں "ایام" مطلق ہے لہذا رمضان کے بعد اتنے ہی ایام خواہ مسلسل ہو یا غیر مسلسل دونوں طرح قضاء کی جاسکتی ہے تسلسل ضروری نہیں۔ اسی طرح قسم کے کفارے میں محض ایک غلام کو آزاد کرنے کا ذکر ہے، اس میں مومن یا غیر مومن کی کوئی قید لگی ہوئی نہیں ہے، اسلئے قسم کے کفارے میں کوئی بھی غلام آزاد کیا جاسکتا ہے، مسلمان ہو یا کافر۔ (اصول الفقہ ص ۱۰۱، آسان اصول فقہ ص ۷۱)

ہاں! اگر اس مطلق کی تقیید نصاً یا دلالۃً موجود ہو تو اس مطلق کو اس دلیل کی وجہ سے مقید کیا جائے گا، چنانچہ اگر ایک شخص نے درزی کو جبہ سینے کے لئے معینہ اجرت پر اس شرط کے ساتھ دیا کہ وہ بذات خود سیئے گا، تو اب درزی کو یہ حق نہ ہوگا کہ یہ جبہ کسی دوسرے شخص سے سلوائے اگر اس نے دوسرے سے سلوایا اور جبہ ضائع ہوگیا تو درزی اس کا ضامن ہوگا۔ چنانچہ اس مسئلہ میں جبہ کا سینا مطلق تھا جس کو صراحت کے ساتھ ایک خاص شخص کے سینے کے ساتھ مقید کردیا گیا تھا یعنی بذات خود سیئے لہذا اس

قید پر عمل کرنا درزی کے لئے لازم ہو گیا تھا اور اس نے اس کے خلاف کیا اس لئے ضامن ہوگا۔ یہ صریح تقیید کی مثال تھی۔ اور دلالۃً تقیید کے یہ معنی ہے کہ کلام میں کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو تقیید پر دلالت کرتا ہو مثلاً قربانی کے ایام میں ایک شخص کو جانور خریدنے کا وکیل بنایا، تاکہ مؤکل اس کی قربانی کرے۔ اور وکیل نے قربانی کے ایام گذرنے کے بعد جانور خریدا تو یہ خریدنا مؤکل کے حق میں متصور نہ ہوگا۔ کیونکہ قربانی کا زمانہ، دلالۃً وکیل کے فعل کو ایام قربانی کے ساتھ مقید کرتا ہے۔ اسی طرح عرف وعادت کی دلالت کی وجہ سے بھی مطلق، مقید ہو جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے مطلق عاریت کے ساتھ کسی دوسرے شخص سے کوئی جانور عاریت پر حاصل کیا تو یہ شخص جس وقت جہاں چاہے سوار ہو کر جا سکتا ہے۔ لیکن یہ اتنے وقت کے ساتھ مقید ہوگا جتنے وقت میں جانے کا عرف جاری ہو۔ لہٰذا یہ شخص دو گھنٹہ کا راستہ ایک گھنٹہ میں طے کر لے اس کی اجازت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ مطلق اعارہ عرف کی دلالت کی وجہ سے مقید ہوگا اگر چہ عقدِ اعارہ میں اس قید کی صراحت نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مطلق جب تک کسی قوی دلیل سے مقید نہ ہو وہ اپنے اطلاق پر جاری ہوگا۔ (شرح مجلّہ ص ۲۴۷)

فائدہ : مطلق کے مقابل مقید ہوتا ہے۔ مقید وہ خاص لفظ ہے جو اپنے حقیقی معنی پر کسی قید کے اضافہ کے ساتھ دلالت کرے۔ قید سے ایسی تمام چیزیں مراد ہیں جن کی بنیاد پر مطلق اپنے حال پر باقی نہ رہے۔ اس کی مختلف صورتیں ہیں۔ مثلاً صفت، شرط، زمان، مکان، عدد، حال وغیرہ۔

کیا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا؟ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک ہی لفظ ایک نص میں مطلق اور دوسری نص میں قید کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے ایسی صورتِ حال میں اطلاق پر عمل کیا جائے یا تقیید پر۔ چنانچہ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہر ایسی نص جس میں کسی حکم کو بیان کیا گیا ہو، دو چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے، ایک تو حکم اور دوسری چیز حکم کا سبب۔ اور اطلاق وتقیید کا تعلق دونوں میں سے ہر ایک سے ہو سکتا ہے۔

اگر اطلاق وتقیید کا تعلق سبب سے ہے تو حنفیہ کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا بلکہ دونوں پر عمل کیا جائے گا۔ مثلاً صدقۂ فطر کے سبب کے سلسلہ میں بعض احادیث میں محض کفالت و پرورش کی بنیاد پر صدقۂ فطر دینے کا حکم ہے، غلام خواہ کافر ہو یا مسلم اور بعض میں اسلام کی قید لگی ہے، تو مطلق کو مقید نہیں قرار دیں گے۔ اور ہر غلام خواہ مسلم ہو یا کافر سب کی جانب سے صدقۂ فطر ادا کیا جائے گا۔

اور اگر اطلاق وتقیید کا تعلق حکم سے ہو تو چار حالتیں ہوں گی۔ (۱) حکم اور سبب دونوں ایک ہو تو بالا تفاق مطلق، مقید پر محمول ہوگا۔ جیسے قرآن مجید میں حرام اشیاء کے ضمن میں خون کا تذکرہ ہے، سورہ مائدہ میں اس کا ذکر بغیر کسی قید کے ہے جیسے حُرِّمَتْ عليكم الميتةُ والدمُ ولحمُ الخنزير ' اور سورہ انعام میں مسفوح یعنی بہنے والے کی قید لگی ہے جیسے "لا أجد فيما أُوحي إليّ محرما علىٰ طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنّه رجس" یہاں خون کا نجس وقبیح ہونا سبب ہے اور حرام ہونا حکم ہے اور یہاں حکم یعنی خون کی حرمت اور سبب یعنی نجاست وقباحت ایک

ہیں، اس لئے مطلق کو مقید قرار دیا جائے گا اور پہلی آیت میں بھی دم سے مراد دمِ مسفوح ہی ہوگا۔

(۲) حکم اور سبب دونوں مختلف ہو تو بالاتفاق مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا جیسے ارشاد باری ہے "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" اس ایت میں ید کا ذکر مطلق ہے۔ اور دوسری جگہ فرمایا گیا: إذا قمتم إلى الصلوٰة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق "اس ایت میں ید کے ساتھ الی المرافق کی قید ہے، لیکن دونوں آیتوں میں حکم اور سبب مختلف ہیں پہلی ایت میں سبب سرقہ ہے اور دوسری میں وضوء اور پہلی ایت میں حکم قطع ید ہے اور دوسری ایت میں غسل ید۔ لہٰذا مطلق ید کو اس قید پر محمول نہیں کیا جائیگا۔

(۳) حکم مختلف ہو اور سبب ایک ہو تب بھی بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ جیسے وضوء اور تیمم دونوں طہارت کی صورتیں ہیں، ان کا سبب ایک ہے یعنی ارادۂ نماز اور حکم مختلف ہے کہ وضوء کا چار اعضاء سے اور تیمم کا دو ہی سے تعلق ہے، لہٰذا ایک کو دوسری پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

(۴) حکم ایک اور سبب الگ الگ ہو جیسے قتلِ خطاء اور قسم دونوں کے کفارے میں غلام آزاد کرنے کا ذکر ہے، اول کے ساتھ ایمان کی قید لگی ہے اور دوم کے ساتھ نہیں اور یہاں اسباب متعدد ہیں یعنی قتل اور قسم اور حکم ایک ہے یعنی غلام کی آزادی۔ اِس صورت میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں مطلق کو اپنے اطلاق پر رکھا جائے گا۔ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ (اصول الفقہ از ص ۱۰۱)

۹۳ قاعدہ :- التناقض غير مقبول إلا فيما كان محلَّ الخفاء.

ترجمہ :- تناقض مقبول نہیں مگر ان مواقع میں جو محل خفاء ہو۔

تشریح :- تناقض کے یہ معنی ہے کہ دو کلام باہم اس درجہ مختلف ہو کہ ایک کلام کو صادق تصور کرنے سے دوسرے کلام کا کاذب ہونا لازم آوے۔ چنانچہ تناقض کی صورت میں چونکہ ایک پہلو کا متعین کرنا دشوار ہوتا ہے اس لئے مناقض کے قول کا اعتبار نہیں ہوتا۔ مگر ہاں جن مواقع میں تناقض کسی مخفی عذر ظاہر ہونے کی وجہ سے ہوا ہو، ان مواقع میں فقہاء نے تناقض کے باوجود اخری قول کا اعتبار کیا ہے اس لئے کہ اس قول کی تقویت مخفی عذر کی وجہ سے ہو رہی ہے۔ اس لئے کہ ان مواقع کے محل خفاء ہونے کی وجہ سے ممکن ہے کہ مدعی کو حقیقی بات کا علم نہ ہونے کی وجہ سے اس نے ایک بات کا دعویٰ کر دیا ہو۔ پھر اس کے بعد حقیقی علم ہوا تو اس نے اس کے خلاف دعویٰ کر دیا۔ ایسی صورت میں تناقض کے باوجود اس کا اخری دعویٰ معتبر ہوگا۔ مثلاً کسی شخص نے ایک عورت کے متعلق یہ اقرار اور دعویٰ کیا کہ یہ میری رضاعی بہن ہے۔ پھر اس اقرار کے بعد اس نے اپنے اس اقرار کے غلط ہونے کا اعتراف کر لیا تو اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اس مرد کے لئے اس عورت سے شادی کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ محل، محلِ خفاء ہے اس کا علم دودھ پلانے والی عورت سے ہی ہو سکتا ہے اور یہ کوئی ایسا مسئلہ نہیں کہ جس کا علم سب کو ہو سکتا ہو بلکہ جب تک مرضعہ اس کا اظہار نہ کرے وہاں تک اس کا علم نہیں ہو سکتا لہٰذا اس جگہ تناقض کے باوجود اس کا قول اور دعویٰ معتبر ہوگا۔

لیکن اشباہ میں اس دعویٰ کے معتبر ہونے کی یہ شرط بیان کی ہے کہ وہ اپنے پہلے دعویٰ کو کسی طرح ثابت نہ کر چکا ہو، مثلاً یہ کہ وہ شخص پہلا دعویٰ کر کے کہے کہ جو میں کہہ رہا ہوں وہی حق ہے یا سچ ہے یا بات ایسی ہی ہے جیسا کہ میں نے کہا یا اس کا دعویٰ شہادت کے ذریعہ مضبوط ہو جائے وغیرہ۔ اگر پہلا دعویٰ ثابت ہو چکا ہو تو پھر تناقض غیر مقبول ہوگا اور پہلے دعویٰ کے مطابق ہی فیصلہ ہوگا۔ اشباہ میں اس قاعدہ کے ماتحت بہت سے مسائل ذکر فرمائے ہیں، منجملہ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کسی شخص کے انتقال اور فوت ہونے کی صورت میں، بیوی کے اس قول کی تصدیق کرتے ہوئے کہ میرے اور مرنے والے شخص کے درمیان رشتۂ زوجیت قائم تھا اور اسی حالت میں ان کی وفات ہوئی ہے اس کے ورثہ نے میراث تقسیم کرتے وقت مورث کی بیوی کو بھی میراث میں سے حصہ دیا۔ پھر ان ورثہ نے میراث کے واپس لینے کا دعویٰ کیا کہ وہ بیوی اس کی وارث نہیں ہو رہی ہے اس لئے کہ مورث اس کو طلاق دے چکا تھا اور اس کی عدت بھی پوری ہو چکی ہے لہٰذا وہ وارث نہ ہوگی تو ان کے اس دعویٰ کو قبول کیا جائے گا۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ انہوں نے استصحاب حال کی وجہ سے زوجیت کا فیصلہ کر کے میراث کو تقسیم کر دیا ہو اور ان کو طلاق کا علم نہ ہو جس کا علم ان کو بعد تقسیم میراث کے ہوا ہو۔ اسی طرح مکاتب کا بدل کتابت اداء کرنے کے بعد یہ دعویٰ کرنا کہ اس کو تو مکاتب بنانے سے قبل آزاد کر دیا تھا تو اس کے قول کو تناقض کے باوجود معتبر مانا جائے گا اس لئے کہ یہ بھی ایسا محل ہے جس میں خفاء ہے، کہ ممکن ہے کہ آقاء کے آزاد کرنے کا علم غلام کو نہ ہوا ہو پھر آقاء نے اس کو مکاتب بنایا اور غلام نے بدل کتابت اداء کر دیا اس کے بعد اس کو علم ہوا ہو اس لئے اس کا دعویٰ معتبر ہوگا۔ اسی طرح اس کے فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی عورت نے اپنے شوہر سے مال دے کر خلع کر لیا پھر خلع کے بعد اس نے دعویٰ کیا کہ میرے شوہر نے مجھ کو خلع کرنے سے قبل ہی طلاق بائن دیدی ہے تو اس کی بات معتبر ہوگی اور بدل خلع کو واپس لے گی اس لئے کہ یہ بھی محل خفاء ہے اور محل خفاء میں تناقض مقبول ہوتا ہے۔ (دیکھئے شرح الحموی علی الاشباہ: ۱۸۸/۲)

۹۳ قاعدہ :- التناقض فی الدعوی لایمنع قبول البینة.

ترجمہ :- دعویٰ میں تناقض بینہ کو قبول کرنے سے مانع نہ ہوگا۔

تشریح :- قاعدہ ۲۱۸ میں یہ بات بیان کی جائے گی کہ مناقض کے قول کا اعتبار نہیں ہوتا "قول المناقض لایعتبر" اس لئے کہ تناقض کی صورت میں ایک پہلو کا متعین کرنا دشوار ہو جاتا ہے لیکن اگر ایک پہلو کو کسی طرح تقویت حاصل ہو جائے تو ایسی صورت میں جانبِ راجح ہی معتبر ہوگا اس لئے کہ ایک جانب کے راجح ہونے کے بعد گویا کہ تناقض، تناقض نہ رہا جیسے کہ ابھی قاعدہ ۹۲ میں جان چکے کہ اگر تناقض کسی مخفی عذر وسبب کی وجہ سے پیش آیا ہے تو وہی مخفی بات کا اعتبار کرتے ہوئے اس جانب کو راجح قرار دیا جائے گا۔ اور اسی کے مطابق فیصلہ ہوگا۔ اسی طرح مذکورہ قاعدہ میں بھی وہی صورت ہوگی کہ جب دعویٰ میں تناقض ہے لیکن ایک دعویٰ کے ساتھ بینہ اور شہادت بھی ہے تو وہ دعویٰ معتبر ہوگا اور یہ تناقض بینہ کو قبول کرنے سے مانع نہ ہوگا۔ جیسے شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ کے تحت یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ مثلاً دار الحرب سے ایک حربی اور اس کے ساتھ ایک

عورت دونوں دارالاسلام میں آئے اوران دونوں کے متعلق دو مسلمانوں نے یہ شہادت پیش کی کہ وہ دونوں امن لے کر آئے ہیں ان کوفلاں مسلمان نے یافلاں مسلمانوں کی جماعت نے امن دیا ہے۔لیکن ان دونوں نے ان شاہدوں کی تکذیب کرتے ہوئے کہا کہ ہم کوکسی نے بھی امن نہیں دیا۔تو گویاان کا یہ دعویٰ ہوا کہ ہم بغیر امن کے دارالاسلام میں آگئے ہیں۔پھر ان دو حربیوں نے انکار کے بعد یہ دعویٰ کیا کہ ہاں! ہم کوامن مل چکا ہےاورفلاں مسلمان نے ہم کوامن دیا ہے۔غورفرمائے کہ ان کے دعویٰ میں تناقض پایا گیااور دعویٰ میں تناقض بینہ کوقبول کرنے سے مانع نہیں ہوتا،اس لئے اگران حربیوں کے دوسرے دعویٰ کے بعد پھر سے مسلمانوں نے شہادت دی توان کی شہادت کوقبول کیا جائے گااوران دوحربیوں کوغلام نہیں بنایا جائے گا بلکہ وہ آزادرہیں گے۔(شرح سیر کبیر:۱۰۲/۲)

۹٤ قاعدہ :- التنصيص لايدل على التخصيص.

ترجمہ :- کسی چیز کوصراحت کے ساتھ بیان کرنا،تخصیص پردلالت نہیں کرتا۔

تشریح :- یہ قاعدہ،قاعدہ ۸۷ سے کوئی الگ قاعدہ نہیں، بلکہ دونوں ایک ہی ہیں۔اس قاعدہ میں اس بات کی وضاحت ہے کہ شارع کے کلام میں تنصیص یعنی ایک حکم کوصراحۃً ایک شي کے ساتھ متعلق ہونے کی وضاحت اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ یہ حکم اسی شیئ کے ساتھ خاص ہوگااوراس کے ماسوامیں یہ حکم نہیں پایا جائے گا۔ بلکہ یہی حکم اس کے علاوہ دوسری اشیاء میں بھی پایا جاسکتا ہے،اس لئے کہ شارع کا کلام بلاغت کامخزن ہے،اس لئے ایک شي کے ساتھ حکم کے متعلق کرنے سے کبھی شارع کی مراد کچھ اور ہوتی ہے جہاں تک ہماری رسائی ممکن نہیں اس لئے اس کے ماسواء سے حکم کی نفی پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔اس بات کواس انداز میں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ شارع کے کلام میں مفہومِ مخالف کا اعتبار نہیں۔ ہاں البتہ لوگوں کے آپسی کلام،اسی طرح روایات فقہیہ میں مفہومِ مخالف کا اعتبار ہوگا۔کیونکہ لوگوں میں اوراسی طرح فقہاء میں متعارف یہی ہے۔اور جو بات عرف سے ثابت ہووہ نص سے ثابت کی طرح ہوتی ہے" الثابت بالعرف كالثابت بالنص "اس لئے اس پرعمل کیا جائے گا یعنی ان کے محاورات میں ان کے عرف ہی سے یہ بات ثابت ہے کہ مفہومِ مخالف کا اعتبار کیا جائے گا۔شارع کے کلام میں مفہومِ مخالف کے معتبر نہ ہونے کی مثال آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے" الماء من الماءِ "یعنی غسل کاوجوب منی کے خروج کی وجہ سے ہوتا ہے۔اس حدیث پاک میں غسل کے حکم کومنی کے خروج کے ساتھ خاص کیا ہے اس سے اس بات پردلالت نہیں کہ" اِکسال "یعنی بغیر منی کے خروج کے مجامعت کی وجہ سے غسل کاوجوب نہ ہوگا۔ لأنّ التنصيص لايدل على التخصيص. (دیکھئے قاعدہ ۸۷)

۹۵ قاعدہ :- التوفيقين إذاتلاقياوتعارضافي أحدهماترك اللفظين على الحقيقة فهو أولى.

ترجمہ :- دوحدیثوں پرعمل کرناجب کہ مقابل ومعارض ہواوران دونوں میں سے ایک پرعمل کرنے کی صورت میں دونوں حدیثوں کے الفاظ کوحقیقت پرباقی رکھنا ہوتو وہی صورت بہتر ہوگی۔

تشریح:- قاعدہ ۸۱ میں تفصیل کے ساتھ جان چکے کہ جب ایک ہی معاملہ و مسئلہ سے متعلق دلائل ہمارے علم کی نسبت سے باہم متعارض ہو، بعض سے ایک حکم ثابت ہو رہا ہے تو دوسرے دلائل سے اس کے خلاف دوسرا حکم، ایسی صورت میں کیا طریق کار اپنایا جائے، تاکہ حدیث پر عمل ممکن ہو۔ ان میں سے چند طریقے تو وہاں بیان کر دیئے گئے ہیں، اور ایک طریقہ مذکورہ قاعدہ میں بیان کیا گیا اور وہ ہے توفیق و تطبیق یعنی ایسی کوئی سبیل اور راہ اختیار کی جائے جس کی وجہ سے دونوں پر عمل ہو جائے اس کو جمع، توفیق اور تطبیق کہتے ہیں۔

قاعدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب دو حدیثیں باہم متعارض ہو لیکن ایک پر عمل کرنے سے دوسری حدیث پر بھی عمل ہو جاتا ہو اس طور پر کہ پہلی حدیث کا جو معنی ہے اس معنی کا دوسری حدیث میں احتمال ہے یعنی دوسری حدیث کا لفظ اس معنی کا احتمال رکھتا ہے، تو پہلی حدیث پر عمل کرنے سے گویا کہ دونوں حدیثوں پر عمل ہو گیا۔ اس کے برخلاف دوسری حدیث پر عمل کرنے کی وجہ سے پہلی حدیث کے ایک لفظ کو چھوڑ دینا لازم آتا ہے ایسی صورت میں اس حدیث پر عمل کرنا اولی اور بہتر ہوگا جس پر عمل کے نتیجہ میں دونوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ ''المستحاضة تتوضألوقت كل صلوة'' اور ایک دوسری حدیث میں ارشاد ہے ''المستحاضة تتوضألكل صلوٰة'' ان دو حدیثوں میں غور فرمائیے کہ تعارض واقع ہو رہا ہے۔ ایک پر عمل کرنے سے دوسری حدیث کا ترک لازم آتا ہے اس لئے ہمارے احناف کے علماء نے تطبیق کا طریقہ اپنایا تا کہ دونوں پر عمل ہو جائے اور وہ اس طریقہ پر کہ تتوضألكل صلوٰة کو تتوضأ لوقت كل صلوة کے حکم میں قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کی طہارت مکمل وقت میں باقی رہے گی۔ اس لئے کہ پہلی حدیث میں تو صراحۃ وقت کا ذکر ہے اور دوسری حدیث میں وقت کے معنی کا احتمال ہے کہ لكل صلوٰة میں لام کو وقت کے معنی میں لیا جائے۔ عرف سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے اتيك لصلوة الظهر أي لوقتها۔ اس کے برخلاف دوسری حدیث کے الفاظ کو دیکھتے ہوئے اس پر عمل کرنے سے پہلی حدیث کے ایک لفظ یعنی وقت کو بالکل حدیث سے خارج کرنا لازم آتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔

(از درس ترمذی: ۳۶۸/۱، اصول کرخی ص ۳۷۶)

۹۶ قاعدہ :- التوقيت نصايمنع ان يكون لما بعد مضى المدة حكم ما قبله .

ترجمہ :- صراحۃ وقت کی تعیین منع کرتا ہے اس بات کو کہ مدت کے گزرنے کے مابعد کے لئے اس کے ماقبل کا حکم ہو۔

تشریح :- کسی عقد میں ایک حکم کے لئے صراحۃ وقت کی تعیین ہوگئی تو حکم کا تعلق اس مدت تک ہوگا جس کی تعیین کی گئی ہے اور مدت کے گزرنے کے بعد وہ حکم جو اس مدت تک کے لئے تھا اس کے مابعد کے لئے نہ ہوگا۔ مثلاً کسی مکان یا زمین کو دو سال کے لئے اجرت پر لیا اور ہر ماہ کی اجرت دو سو (۲۰۰) روپے متعین ہوئے تو اب موجر جب تک دو سال پورے نہ ہو جاوے اس مکان یا زمین کو خالی نہیں کروا سکتا۔ اسی طرح اجرت میں اضافہ بھی نہیں کر سکتا۔ ہاں! البتہ دو سال پورے ہونے کے بعد اب وہ حکم باقی نہیں رہے گا بلکہ موجر اس مکان یا زمین کو خالی کروانا چاہے تو کروا سکتا ہے۔ اسی طرح مستأجر اگر مزید

ایک مدت کے لئے اس کو اجارہ پر لینا چاہتا ہے تو اجرت میں اضافہ کر سکتا ہے۔ مستأجر یہ دلیل نہیں کر سکتا کہ دو سال تک۔ جو کرایہ اور اجرت تھی وہی دوں گا، اس لئے کہ اس اجرت کا تعلق دو سال کے لئے تھا اور دو سال کے مابعد کے لئے وہ حکم نہ ہوگا۔

اسی طرح اس کے فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے جس کو عالمگیری میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک معین مدت کے لئے مکان اجرت پر لیا پھر مدت پوری ہونے کے وقت موجر غائب تھا جس کی وجہ سے مستأجر مزید ایک دو مہینہ اس میں رہا تو مستأجر کے ذمہ وہ متعین کی ہوئی اجرت نہ ہوگی اس لئے کہ اس اجرت کا تعلق متعین کی ہوئی مدت کے ساتھ تھا اس مدت کے مابعد کے لئے نہ ہوگا۔ اسی طرح مدت پوری ہونے کے وقت مستأجر غائب تھا اور اس کی بیوی اس مکان میں رہتی تھی اور مدت کے بعد بھی کچھ ایام یا مہینہ، دو مہینہ اس میں رہی تو ان دنوں کی اجرت واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ بغیر اجارہ کے اس میں سکونت اختیار کئے ہوئے ہے، لہٰذا مدت کے مابعد کے لئے ماقبل کا حکم نہ ہوگا۔ (عالمگیری:۴/۴۳۰، درمختار مع الردالمحتار:۹/۵۲)

اسی طرح اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ عقدِ بیع میں ثمن کی ادائیگی کی جب ایک تاریخ متعین کر دی گئی تو بائع اس تاریخ سے قبل مطالبہ کا حق نہیں رکھے گا لیکن یہ حکم تاریخ گزرنے کے مابعد کے لئے نہ ہوگا بلکہ مطالبہ کر سکتا ہے اور مشتری کو دینا لازم ہوگا۔ (شرح مجلہ عربی:۱/۱۲۴)



باب الثاء

۹۷ قاعدہ :- الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان .

ترجمہ :- جو امر شرعی دلیل سے ثابت ہوگا وہ ایسا تصور کیا جائے گا جیسا کہ معائنہ اور مشاہدہ سے ثابت ہوا ہو۔

تشریح :- فقہاء کی اصطلاح میں برہان، حجت شرعیہ کو کہا جاتا ہے اور اس قاعدہ میں برہان سے مراد یہی حجت شرعیہ کا معنی ہے۔ اور عیان عین کے کسرہ کے ساتھ باب مفاعلہ کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے عاینتهٗ معاينة وعيانا یعنی میں نے شي کو واضح طور پر امنے سامنے دیکھا۔ چنانچہ قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ جو امر، شرعی دلائل سے ثابت ہوگا وہ ایسا تصور کیا جائے گا جیسا کہ معائنہ سے ثابت ہوا ہو۔ یعنی وہ اس درجہ کی دلیل ہوگی جس سے کسی کے ذمہ حکم لازم کیا جاسکے گا۔ چنانچہ جس طرح ایک شخص حاکم کے روبرو کسی دوسرے شخص کے لئے کسی حق کا اقرار کرے تو حاکم پر اس اقرار کی وجہ سے یہ لازم ہو جائے گا کہ اس مقر پر اس حق کے لازم ہو جانے کا فیصلہ کردے اس لئے کہ حاکم نے اس کا معائنہ کرلیا ہے۔ اسی طرح جب فریقِ منکر کے مقابلے میں اس کا مقابل، فریقِ مدعی اپنے حق کے ثبوت میں شہادت پیش کردے۔ یا فریق منکر کے اقرار پر شہادت پیش کردے، تو حاکم پر اپنے معائنہ کی طرح لازم ہوگا کہ اس شرعی حجت کے پیش نظر فیصلہ دیدے۔ دونوں حجتوں میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ کیونکہ جو امر، برہان سے ثابت ہوتا ہے وہ ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ معائنہ سے ثابت ہوا ہو۔ (شرح مجلہ: ۳۱۷)

۹۸ قاعدہ :- الثابت بالبينة كالثابت باتفاق الخصم.

ترجمہ :- جو امر بینہ سے ثابت ہو وہ ایسا تصور کیا جائے گا جیسا کہ فریقِ مقابل کے اتفاق سے ثابت ہوا ہو۔

تشریح :- جب کسی معاملہ میں دو فریقوں کے درمیان اختلاف ہو جائے، اس وقت بینہ کی ضرورت پیش آتی ہے، مدعی کے ذمہ بینہ پیش کرنا ہوتا ہے، اب اگر مدعی نے بینہ پیش کردیئے تو قاضی کے لئے اس کے مطابق فیصلہ کرنا لازم ہوگا۔ اور بینہ سے ثابت ہونے والا امر ایسا تصور کیا جائے گا کہ فریق مقابل نے اس امر کو تسلیم کرلیا ہے اور اس معاملہ میں دونوں کا اتفاق ہو گیا ہے، لہٰذا فریق مقابل کو بھی اس کے مطابق عمل ضروری ہوگا۔ اگر ایسا تسلیم نہ کیا جائے کہ بینہ سے ثابت ہونے والا امر، فریق مقابل کے اتفاق سے ثابت ہونے والے کے مانند ہے، تو فریق مقابل کے خلاف بینہ کی وجہ سے فیصلہ کرنے سے اس پر ظلم لازم آئے گا اس لئے کہ فریق مقابل تو اس کا منکر ہے اور نہیں چاہتا کہ ایسا فیصلہ ہوے جیسا بینہ سے ثابت ہوا ہے پھر بھی اس کے خلاف فیصلہ کرنے سے اس پر ظلم لازم آئے گا اور بظاہر اس کی حق تلفی ہوگی۔ اس لئے شریعت نے ایسے قضیوں کو نمٹانے کے غرض سے یہ قاعدہ مقرر فرمایا کہ جب مدعی اپنی بات بینہ سے ثابت کردے تو ایسا متصور ہوگا گویا کہ فریق مقابل نے اس کو تسلیم کرلیا

اور بینہ سے ثابت ہونے والے امر میں دونوں فریق کا اتفاق ہوگیا، اب اس کے خلاف فیصلہ کرنے میں کوئی حرج نہ ہوگا۔

اس قاعدہ کے فروع وہ تمام اختلافی مسائل ہوں گے جن میں بینہ کے ذریعہ فیصلہ کیا جاتا ہے۔ سیر کبیر کی شرح میں اس قاعدہ کے تحت یہ مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ مسلمانوں کے امیر نے یہ خبر دینے کی غرض سے ایک رسول کو نامہ لے کر بھیجا کہ اب تمہارے (کفار) کے لئے امن کی مدت پوری ہوگئی اور تمہارے لئے امن نہیں ہے رسول نے کفار کو وہ نامہ پڑھ کر سنا دیا۔ اس کے بعد مسلمانوں نے ان پر حملہ کر کے ان کے قلعہ کو فتح کرلیا تو وہ تمام کفار فیئ شمار ہوں گے۔ اور اگر اہل حصن یہ کہے کہ ہمارے پاس کوئی خط لیکر نہیں پہنچا ہے اور رسول دعوی کرتا ہے کہ میں نے پہنچا دیا ہے اور ان کو پڑھ کر بھی سنا دیا اور رسول کی بات پر دو مسلمان شاہدوں نے شہادت بھی پیش کردی۔ ایسی صورت میں ان کے فیئ ہونے میں کوئی شبہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جب امن کے پورے ہونے کی بات شہادت سے ثابت ہوگئی تو ایسا تصور کیا جائے گا کہ ان کفار نے بھی اس بات کو یعنی امن پورا ہونے کو تسلیم کرلیا اور ان دو فریقوں کا اس بات میں اتفاق ہوگیا کہ امن پورا ہوگیا لہٰذا اب ان کے فیئ ہونے میں کیا شبہ رہ گیا۔ (شرح سیر کبیر:۲/۱۴۶،۵:۲۳۷۵)

۹۹ قاعدہ :- الثابت بالدلالة كالثابت بالإفصاح.

ترجمہ :- دلالت سے ثابت ہونے والا صراحت سے ثابت ہونے والے کے مانند متصور ہوگا۔

تشریح :- قاعدہ ۸۰؎ میں اس بات کی وضاحت ہے کہ صراحت کے مقابلے میں کوئی دلالت قابل اعتبار نہ ہوگی۔ اور مذکورہ قاعدہ میں اس بات کی وضاحت ہے کہ کسی کلام کی دلالت سے جو معنی سمجھا جاتا ہو وہ ایسا متصور ہوگا جیسا کہ کسی کلام سے صراحت سے سمجھ میں آتا ہے ان دو قاعدوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ قاعدہ ۸۰؎ کا حاصل یہ ہے کہ جب کسی موقعہ پر ہر دو معنوں میں تعارض ہو تو صراحت کے مقابلے میں دلالت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ صراحت اقویٰ ہے دلالت کے مقابلے میں اور اقوی کی موجودگی میں غیر اقویٰ قابل احتجاج نہیں ہوتا، لیکن اگر تعارض نہ ہوا ہو تو پھر وہ معنی جس پر کلام دلالت کر رہا ہے قابلِ عمل ہوگا۔ جس طرح صریح معنی قابل عمل ہوتا ہے۔

یہی قاعدہ ان مقامات میں جاری ہوتا ہے جہاں انسان کے سکوت کو گویائی کا درجہ دیا گیا ہے یعنی جن میں اظہار مراد کے لئے سکوت، گویائی کا درجہ رکھتا ہے مثلاً ایک شخص نے کسی کو اپنے گھر میں آنے کی اجازت دی اور اس نے وہاں پانی پینے کے لئے گلاس رکھا ہوا دیکھا تو یہ دلالۃً اجازت ہوگی کہ وہ پانی پی سکتا ہے اب اگر اس نے پانی پینے کے لئے گلاس اٹھایا اور گلاس گر کر ٹوٹ گیا تو اس پر گلاس کا ضمان عائد نہ ہوگا۔ لیکن اگر مکان والے نے اس آنے والے شخص کو مکان میں داخل ہونے کی اجازت تو دیدی مگر یہ بھی کہہ دیا کہ پانی نہ پینا۔ اس کے بعد بھی اس نے گلاس لے کر پانی پینا شروع کیا اور گلاس ٹوٹ گیا تو گلاس کا ضمان عائد ہوگا۔ چنانچہ جب صراحۃً منع نہ کیا گیا ہو تو شریعت کی طرف سے دلالۃً پانی پینے کی اجازت ثابت ہے اس لئے اس شخص پر ضمان عائد نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ صراحت کے ساتھ منع کیا گیا۔ اس وقت صراحت اس دلالت کو باطل کردے گی اور صراحت کے مقابلے میں دلالت کا حکم مرتب نہ ہوگا۔ (شرح مجلہ ص ۴۷)

اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ باکرہ عورت سے نکاح کی اجازت طلب کرنے کے وقت اس کا سکوت یا بغیر آواز کے رونا یا ہنسنا دلالۃً اذن متصور ہوگا اور ایسا سمجھا جائے گا گویا کہ اس نے صراحۃً نکاح کی اجازت دیدی۔ (ردالمحتار ۴۰۴/۱۱۹ (دارالکتاب)

اسی طرح اگر دائن نے مدیون کو قرض سے سبکدوش کر دیا اور مدیون اس موقعہ پر خاموش رہا تو یہ بری الذمہ ہو جائے گا لیکن اگر صراحت کے ساتھ مدیون نے رد کر دیا تو سبکدوشی رد ہو جائے گی اور دین بدستور ذمہ پر قائم رہے گا۔ (شرح مجلہ ص ۴۹)

اسی طرح بائع کو مبیع کا ثمن وصول کرنے کے لئے مبیع کو اپنے پاس روک لینے کا حق حاصل ہے۔ لیکن اگر خریدار نے بائع کے روبرو مبیع پر قبضہ کیا اور بائع خاموشی سے دیکھتا رہا تو یہ خاموشی دلالۃ قبضہ کی اجازت ہوگی، لیکن اگر منع کر دیا تو اس صراحت کے مقابلے میں وہ دلالۃً اذن، قابل اعتبار نہ ہوگی کیونکہ صریح، دلالت کے مقابلے میں قوی ہوتا ہے۔ (شرح مجلہ ص ۴۹)

اسی طرح شفیع کو بیع کی اطلاع ملنے کے بعد اس کا سکوت مطالبہ سے انکار متصور ہوگا، گویا کہ وہ اس مبیع کے متعلق حق شفعہ کی وجہ سے مطالبہ کرنا نہیں چاہتا اور اس کی بیع سے راضی ہے۔ اب بعد میں مطالبہ کرنے سے اس کو حق شفعہ حاصل نہ ہوگا اس لئے کہ دلالۃً اس کا ساقط ہونا ثابت ہو چکا ہے اور الساقط لا یعود، (قدوری ص ۱۰۹)

۱۰۰ قاعدہ :- الثابت بالضرورۃ یتقدر بقدرھا.

ترجمہ :- ضرورت کی وجہ سے ثابت ہونے والا اسکے اندازہ کے مطابق ثابت ہوگا۔

تشریح:- یعنی جو فعل یا ترک فعل کسی ضرورت کے لئے جائز کیا گیا ہو تو اس کا جواز ضرورت کے اندازہ کے مطابق رہے گا۔ اس سے زائد جائز نہ ہوگا۔ چنانچہ حالتِ اضطرار و مخمصہ میں مردار کھالینا یا غیر کے مال کا استعمال کرنا بشرطِ ضمان محض اس حد تک جائز ہوگا جس سے جان محفوظ رہ سکے اور ھلاکت سے بچاؤ ہو جائے۔

اسی طرح اگر حاکم کو یہ معلوم ہو جائے کہ کوئی مدیون باوجود دین کی ادائیگی کی قدرت رکھنے کے دین ادا کرنے میں ٹال مٹول کر رہا ہے اور قرض خواہوں نے اپنے دیون کی ادائیگی کے لئے حاکم کے پاس مدیون کے مال کو فروخت کرنے کا دعوٰی دائر کر دیا ہے تو حاکم اب مدیون کے مالی تصرفات پر پابندی عائد کر کے اس کو روک دے گا۔ پھر اگر مدیون اپنے مال کو فروخت کر کے دین کے اداء کرنے سے انکار کرے تو حاکم کو یہ حق ہوگا کہ مدیون کے دین کی ادائیگی میں اولاً اس مال سے ادائیگی کا حکم دے جو مدیون کے لئے زیادہ ضرر رساں نہ ہو، لہٰذا اولاً نقد (روپیوں) سے ادائیگی کی جائے اگر ان سے پورا نہ ہو سکے تو اب سامان کی طرف توجہ کی جائے۔ اور اگر اس سے بھی کام نہ چلے تو پھر غیر منقولہ جائداد کا نمبر ہوگا۔ اس لئے کہ ضرورت کا حکم اس کے اندازے کے مطابق دیا جاتا ہے۔

اس قاعدہ کے فروع سے مضاربت کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ مضارب ایک حیثیت سے امین ہوتا ہے اس لئے مضاربت کا اصل مال اس کے پاس امانت کے حکم میں ہوتا ہے۔ چنانچہ عقد مضاربت اگر کسی قید و شرط سے مطلق ہو تو مضارب کو صرف یہ حق حاصل ہوگا کہ اگر اس کو کسی دوسرے مقام کے سفر کی ضرورت پیش آگئی ہو تو مالِ مضاربت سے عرف اور رواج کے مطابق سفر کا

خرچ لیوے اس سے حد تجاوز نہ کرے۔

اس قاعدہ کے فروع میں فتاوی خانیہ کا یہ مسئلہ بھی داخل ہے کہ جو عورت اپنے بچے کو دودھ پلا رہی ہو، اس دوران اس کو حمل قرار پا جائے جس کی وجہ سے عورت کا دودھ خشک ہونے لگے اور بچے کے باپ کی مالی حالت اس قابل نہیں کہ وہ بچے کے لئے کسی دودھ پلانے والی عورت کو مقرر کر سکے، ساتھ ہی بچے کے ضائع ہونے کا خطرہ بھی لاحق ہو، تو فقہاء فرماتے ہیں کہ ایسے موقعہ پر جب تک حمل نطفہ یا بستہ خون یا گوشت کے ٹکڑے کی حالت میں ہو علاج کے ذریعہ اس کا ساقط کر دینا مباح ہوگا۔ فقہاء نے اس کا اندازہ ۱۲۰ دن کا مقرر فرمایا ہے۔ اس سقوط کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ اس مدت کے اندر حمل، انسانیت کی شکل اختیار نہیں کرتا۔ چنانچہ علاج کے ذریعہ حیض جاری کر کے اس کو ساقط کرنا نفسِ انسانی کا ضائع کرنا متصور نہ ہوگا۔ لیکن ۱۲۰ دن کے بعد ایسا کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ اب یہ عمل قتلِ نفس کے درجہ میں شمار ہوگا۔ لہٰذا اوّل حالت میں ایک انسانی نفس کی حفاظت کے لئے غیر انسانی شي کا ضائع کرنا مباح ہوگا اور دوسری حالت میں نفس انسانی کو اس کے مثل نفس انسانی کے لئے ضائع کرنا لازم آئے گا جو جائز نہ ہوگا۔

اسی قاعدہ کی بنیاد پر علماء حنفیہ فرماتے ہیں کہ جو امر کلام کے اقتضاء سے ثابت ہوتا ہے وہ عام نہیں ہوا کرتا کیونکہ اس امر کو کلام کی صحت کے لئے ثابت کیا جاتا ہے۔ لہٰذا جس قدر ضرورت ہوگی اس کے مطابق ثابت کیا جائے گا۔

چنانچہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے یا میری بیوی کو طلاق ہے، اس صورت میں کھانے کی اشیاء میں سے جو چیز بھی کھائے گا قسم ٹوٹ جائے گی۔ اور کسی مخصوص چیز کھانے کی نیت کا اظہار دیانۃً یا قضاءً قابلِ قبول نہ ہوگا۔ بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح بیوی کو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس جگہ ''اکلتُ'' کے معنی کو صحیح کرنے کے لئے'' طعاماً '' کو بطور اقتضاء کے ثابت مانا ہے جو ملفوظ نہیں ہے اور عموم وخصوص لفظ کے صفات میں سے ہے لہٰذا یہ کلام مطلقاً کھانے کی چیزوں کے استعمال کا مقتضی ہے جو عام کا درجہ نہیں رکھتا کہ اس سے کسی مخصوص شي کی تخصیص کی جا سکے۔ اگر یہ شبہ پیدا ہو کہ ہر قسم کی اشیاء کے کھانے سے حانث ہو جانا، تو عموم کی علامت ہے پھر یہ کہنا کہ یہاں عموم نہیں ہے کس طرح صحیح ہوگا !.....تو اس کی وجہ اس کے کلام کے اقتضاء کا عموم نہیں ہے، بلکہ (اکل) کھانے کے فعل کا وجود ہے۔ ہاں! اگر اسی کلام میں مفعول بہ کو صراحۃً ذکر کیا جاتا اور یوں کہتا ''إن اكلت طعاماً '' اگر میں طعام کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے اور کسی مخصوص شي کے کھانے کی نیت کرتا تو یہ نیت درست ہوتی اس لئے کہ اس صورت میں عام لفظ (طعاماً) کلام میں موجود ہے اور ملفوظ میں عموم و خصوص کا احتمال ضرور ہوتا ہے۔ (شرح مجلہ از ص ۷۳)

۱۰۱ قاعدہ :- الثابتُ بالعرفِ كالثابت بالنص.

ترجمہ :- عرف کے ذریعہ ثابت ہونے والا امر ایسا ہی متصور ہوگا جیسا کہ نص سے ثابت ہوا ہو۔

تشریح :- کسی قول یا فعل کی بابت عامۃ الناس کے طریقے کو عرف کہتے ہیں۔ عرف کی بنیادی طور پر دو قسمیں

ہیں (۱) عرف قولی (۲) عرف فعلی۔ وسعت کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں (۱) عرف عام (۲) عرف خاص اور عرف کے معتبر ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے بھی عرف کی دو قسمیں ہیں (۱) عرف صحیح (۲) عرف فاسد۔ ان تمام اقسام کی تعریفات اور امثلہ قاعدہ ۲۶ میں ذکر کردی گئی ہیں ملاحظہ فرمائیں۔

عرف کا شریعت میں اعتبار ہے جس پر بہت سے مسائل کا مدار ہے۔ چنانچہ عرف سے ثابت ہونے والا امر ایسا متصور ہوگا گویا کہ وہ نص سے ثابت ہوا ہے۔ چنانچہ نص یعنی قرآن وحدیث کی عبارت سے ثابت ہونے والا حکم جس طرح واجب العمل ہوتا ہے اسی طرح نص کی عدم موجودگی میں عرف سے ثابت ہونے والا حکم بھی واجب العمل ہوگا۔ یاد رہے کہ قاعدہ میں نص سے لغوی معنی مراد ہے اور لغوی اعتبار سے نص کا لفظ ایسے معنی پر بولا جاتا ہے جس میں غیر کا احتمال باقی نہ رہے خواہ وہ قرآن سے ہو یا حدیث سے یا دیگر لوگوں کے کلام سے۔ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ کی یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ جب امیر کی طرف سے منادی نے یہ اعلان کیا کہ آئندہ کل اہل کوفہ پر فوج کشی کرنے کی ہے تو کوئی شخص مستثنی نہ ہوگا، سب کو اس مقصد کے لئے روانہ ہونا ضروری ہوگا۔ ہاں اگر اُس جگہ مشہور یہ ہو کہ اس قسم کے اعلان سے مقصود وہ حضرات ہوتے ہیں جن کا نام رجسٹر میں درج ہے، عام لوگ جو رضاء کارانہ طور پر جہاد میں شریک ہوجاتے ہیں وہ مراد نہیں تو اس وقت اس اعلان کے مخاطب صرف وہ مخصوص طبقہ ہی ہوگا اس لئے کہ یہ بات عرف سے ثابت ہے اور عرف سے ثابت بات، نص اور صراحت سے ثابت کی طرح ہے۔ ہاں! اگر اس عرف کے مقابلے میں نص اور صراحت آجائے مثلاً یہ اعلان ہو کہ آئندہ کل تمام حضرات کو چلنا ہے خواہ وہ اہل دیوان میں سے ہو یا ان کے علاوہ دوسرا کوئی بھی ہو تو ایسی صورت میں عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔ (مزید تفصیل کے لئے قاعدہ ۸۸ کا مطالعہ کیا جائے) (شرح سیر کبیر: ۱/۱۲۰)



باب الجیم

۱۰۲ قاعدہ :- جِنایۃ العَجْمَاءِ جُبارٌ.

ترجمہ :- چوپایوں کا نقصان قابل ضمان نہیں۔

تشریح :- جانور اگر اپنی ذات سے کسی کو کوئی نقصان پہنچادیگا تو جانور کے مالک پر اس کی ذمہ داری نہ ہوگی۔ جانور کے نقصان پہنچانے کی صورت میں ضمان کا عائد نہ ہونا اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ یہ نقصان جانور کے اپنے ذاتی فعل کا نتیجہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر جانوروں کے مالک نے اپنے عمل میں کوئی کوتاہی کی ہوگی یا تعدّی سے کام لیا ہوگا، یا وہ اس کا سبب قرار پائے ہوں گے تو ایسے حالات میں ان پر ضمان عائد ہوگا۔ لہٰذا اگر کسی شخص کے جانور نے ایسا فعل شروع کیا جس سے کسی کا مال ضائع ہو جائے اور مالک بیٹھا دیکھتا رہا جانور کو روکنے کی کوشش نہ کی تو یہ شخص ضامن ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے جانور کو دوسرے شخص کے گیہوں وغیرہ کھاتے دیکھا اور اس کو اس فعل سے باز نہ رکھا تو صحیح قول کے مطابق یہ شخص ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس شخص نے اپنے جانور کو نہ روک کر اپنے فریضہ کے ادا کرنے میں کوتاہی اختیار کی۔

اسی طرح جانور کا سوار۔ یا آگے، پیچھے سے چلانے والا جانور کے کسی شي کو نقصان پہنچانے یا ضائع کر دینے کے ذمہ دار ہوں گے۔ کیونکہ جانور کا چلنا چلانے والے کے تابع ہوتا ہے، اس لئے چلانے والے کی طرف منسوب ہوگا اور فعل کے مباشر کے درجہ میں تصور کیا جائے گا اور مباشر ضامن ہوا کرتا ہے اس لئے یہ شخص ضامن ہوگا۔

اور اگر نقصان جانور کے ذاتی فعل کا نتیجہ ہو تو مالک اس نقصان کا ضامن نہ ہوگا۔ مثلاً دو شخصوں نے کسی ایسے مقام پر اپنے جانور باندھے جہاں ان کو باندھنے کا حق تھا۔ پھر ان جانوروں میں سے ایک نے دوسرے مالک کے جانور کو نقصان پہنچایا مثلاً اس کو سینگ مار دیا، یا کاٹ دیا وغیرہ تو اس جانور کے مالک پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جانوروں کا ذاتی نقصان قابل ضمان نہیں۔

کسی جانور کا نقصان پہنچانا تین طریقے پر ہوا کرتا ہے، اول یہ کہ خود مالک کے نقصان کا باعث ہوا ہو، دوم یہ کہ کسی دوسرے شخص کے نقصان کا باعث ہوا ہو، سوم یہ کہ عامۃ المسلمین کے حق میں ضرر کا سبب ہوا ہو۔

اگر جانور نے خود مالک کی ملکیت کو مالک کی غیر موجودگی میں نقصان پہنچادیا تو ضمان کا کوئی تصور نہ ہوگا، خواہ جانور کے نقصان پہنچانے کا طریقہ کوئی بھی رہا ہو۔ یعنی جانور کھڑا ہو یا چل رہا ہو یا اگلے پاؤں سے نقصان پہنچایا ہو یا دانتوں سے کاٹ کر، چبا کر یا دم مار کر یا جانور کا مالک اس کو آگے، پیچھے سے چلا رہا ہو یا کوئی بھی صورت ہو۔

اور اگر جانور کی ضرر رسانی کسی غیر کی ملکیت میں واقع ہوئی اور مالک اپنے جانور پر سوار تھا اور اس حالت میں جانور نے اپنے پچھلے یا اگلے حصہ سے کسی کو نقصان پہنچادیا تو ایسی صورت میں مالک اس نقصان کا ضامن ہوگا۔ اور اگر کوئی ایسا واقعہ پیش آگیا جو دیت کا موجب تھا تو اب مالک کے قبیلہ پر دیت کی ادائیگی واجب ہوگی۔ لیکن اگر صورت یہی رہی اور جانور نے اچھل کر سینگ مار دیا یا اگلے پاؤں سے اچھل کر چڑھ گیا یا دانتوں سے چبا ڈالا۔ تو اب یہ سوار ضامن نہ ہوگا، کیونکہ سوار کے لئے جانور کی ان حرکتوں پر قابو پالینا مشکل ہوتا ہے ان سے بچنا ممکن نہیں ہوتا۔

جانور کے ضرر رسانی کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ جانور اپنے مالک سے چھوٹ کر دوسرے کی ملکیت میں پہنچ گیا، ایسی صورت میں بھی جانور کے مالک پر ضمان نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ فعل جانور کا اپنا ذاتی فعل ہوگا۔ جس کا کوئی بدلہ نہیں ہوا کرتا۔ لیکن اگر جانور کے مالک نے خود جانور کو داخل کیا تو ایسی صورت میں جانور جس طریقہ سے بھی نقصان پہنچائے گا جانور کا مالک ضامن ہوگا۔

اور اگر عامۃ المسلمین کے حق میں (راستے وغیرہ) میں ضرر رسانی واقع ہوئی تو اگر جانور کا مالک یا مصاحب اس کو لئے ہوئے کھڑا تھا اور جانور نے اپنے اگلے یا پچھلے قدم سے نقصان پہنچادیا تو وہ شخص ضامن ہوگا اس لئے کہ عامۃ المسلمین کے راستہ میں جانور کو روک کر وہ تعدّی کرنے والا شمار ہوگا لہٰذا وہ ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ وہ شخص تعدّی کے ساتھ سبب بنا ہے۔ ہاں اگر وہ شخص تعدّی کرنے والا نہ ہو مثلاً کسی ایسے میدان میں جو بالکل ویران تھا نہ تو وہ شارع عام تھا اور نہ ہی شہری علاقہ، اگر ایسے میدان میں جانور کو باندھا یا وہاں لیکر کھڑا تھا اور جانور نے کسی کو نقصان پہنچادیا تو وہ شخص ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ ایسے میدان میں لوگوں کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ اپنے جانور باندھ لیں یا خیمہ قائم کرلیں یا دیگر آرام کی صورتیں اختیار کرلیں لہٰذا یہ شخص حد تجاوزی کرنے والا شمار نہ ہوگا بلکہ جو اس کو حق حاصل ہے اس کے مطابق عمل کرنے والا ہوگا۔ (دیکھئے شرح مجلہ از ص ۳۹۸)

۱۰۴ قاعدہ :- الجنونُ إذاوُجِدَ مرةً فهو لازم أبداً .

ترجمہ :- جب ایک بار جنون پایا جائے تو وہ ہمیشہ لازم ہوگا۔

تشریح :- جنون ایک ایسا عارضہ اور مرض ہے جو عقل و دماغ کو لاحق ہوتا ہے، جس کی وجہ سے امور حسنہ اور قبیحہ کے درمیان تمیز کرنے والی قوت مختل اور بیکار ہو جاتی ہے، اسی وجہ سے جنون والے شخص کے افعال، بیکار اور بے فائدہ ہوتے ہیں، اور مجنون شخص بلا وجہ ضرب و شتم اختیار کرتا ہے۔ (دیکھئے قاموس الفقہ: ۱۵۵/۳)

جنون کی تعریف ہی سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ ایسا شخص احکام شرعیہ کا مکلف نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ تکلیف کے لئے عقل کا سالم ہونا شرط ہے لہٰذا مجنون کے وہ افعال جو بحالتِ جنون صادر ہوئے ہوں ان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور ان کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا۔ عام طور پر تجربہ و مشاہدہ یہی ہے کہ یہ مرض جب کسی کو لاحق ہوتا ہے یا جنون سے کم درجہ دوسرا کوئی مرض جو عقل و دماغ سے متعلق ہو لاحق ہو جاتا ہے تو وہ مرض بالکلیہ ختم نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ باقی رہتا ہے۔ نیز اطباء کا بھی یہی کہنا ہے کہ اس قسم کے مرض کے لئے تا موت دواء استعمال کرنا ضروری ہے، جس کا مطلب بھی یہ ہے کہ یہ مرض تا موت باقی رہیگا۔ ہاں

کبھی وقتی طور پر افاقہ معلوم ہونے لگتا ہے۔

جب جنون کے مرض کا یہ حال ہے تو جب وہ ایک مرتبہ پایا جائے تو ہمیشہ لازم رہے گا۔ چنانچہ شرح سیر کبیر میں ہے کہ جس شخص کے بارے میں یہ بات معلوم ہو کہ وہ ایک بار پاگل ہوا تھا۔ اس کی بیوی یہ کہے کہ اس نے گزشتہ رات مجھے تین طلاق دی ہے، اور شوہر یہ کہے کہ مجھے گزشتہ رات جنون عود کر آیا تھا اور میں نے تین طلاقیں بحالت جنون دی تھیں تو شوہر کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا۔ کیونکہ جب جنون ایک بار پایا جائے تو وہ ہمیشہ لازم رہتا ہے۔ اسی لئے جنون کو عیب لازم قرار دیا گیا ہے خواہ جنون بحالتِ صغر پایا جائے یا حالتِ کبر میں۔ (شرح سیر کبیر: ۲۲۱/۵)

البتہ اگر ایسا شخص حالتِ افاقہ میں طلاق دے یا اُس حالت میں طلاق کو شرط پر معلق کرے اور شرط کا وجود جنون کے عود کرنے کی حالت میں ہوا تو پھر طلاق واقع ہو جائے گی۔ (ردالمحتار: ۴/۲۳۲ (دارالکتاب)

۱۰۴ قاعدہ :- جواب السُؤالِ یجری علیٰ حسبِ ما تعارَفَ کُلُّ قومٍ فِی مکانِھم .

ترجمہ :- سوال کا جواب ہر قوم کے اپنے علاقہ میں عرف کے مطابق جاری ہوگا۔

تشریح :- کسی کے کلام کا مفہوم خواہ عام ہو لیکن اس کے باوجود اس کے علاقہ میں اس کلام سے جو معنی مراد لئے جانے کا عرف ہو اسی کے مطابق جواب ہوگا۔ کیونکہ عرف و عادت کا شریعت میں اعتبار ہوتا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں غذاء استعمال نہیں کروں گا۔ اور حالف بلادِ عرب میں سے ہے، تو چونکہ بلادِ عرب میں دودھ کو بطور غذاء کے استعمال کیا جاتا ہے تو دودھ کے استعمال سے حانث ہو جائیگا۔ البتہ اگر حالف عجمی ہے جہاں دودھ کو بطور غذاء کے استعمال نہیں کیا جاتا تو دودھ کے استعمال سے حانث نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ہر قوم کی غذاء وہ ہے جو اُن میں متعارف ہے اور دودھ بلادِ عجم میں بطور غذاء متعارف نہیں۔ (اصول کرخی: ۳۶۹)

اسی طرح اگر کوئی شخص قسم کھالے کہ میں انڈا نہیں کھاؤں گا تو اس سے پرندہ کا انڈا مراد ہوگا، مچھلی کا انڈا مراد نہ ہوگا، اس لئے کہ لوگوں کے مابین انڈا سے پرندہ کا انڈا ہی متعارف ہے۔ اور اگر کسی جگہ انڈا سے مراد صرف مرغی کا انڈا ہی متعارف ہو تو صرف مرغی کے انڈا سے حانث ہوگا باقی پرندوں کے انڈوں سے بھی حانث نہ ہوگا یہی حکم گوشت وغیرہ کا ہوگا۔

۱۰۵ قاعدہ :- الجواز الشرعیُّ یُنافِی الضمانَ.

ترجمہ :- جوازِ شرعی ضمان (ڈنڈ) کے مخالف ہے۔

تشریح :- جس فعل کی شریعت کی جانب سے اجازت ہو اگر اس فعل کے ارتکاب سے کسی کو ضرر پہنچ جائے تو ایسے فعل کے ارتکاب پر تاوان عائد نہ ہوگا۔ یہ کس طرح صحیح ہوگا کہ ایک فعل شرعاً جائز ہو اور پھر اس کے فاعل پر ضمان بھی عائد کر دیا جائے ان دونوں باتوں میں منافات ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی ملکیت میں کنواں کھودا اور اس میں کوئی جانور گر کر مر گیا تو کنواں کھودنے والے پر کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔

ہاں جو امر انسان کے لئے شرعاً جائز نہ ہو اس کے ارتکاب سے انسان پر ضمان عائد ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص

نے عام راستہ پر یا غیر مملوکہ زمین میں کنواں کھودا اور اس سے کسی جان کی یا شئی کی ہلاکتی واقع ہوگئی تو کنواں کھودنے والا اس کا ضامن ہوگا۔ اس سے یہ بات بھی سمجھ میں آ گئی کہ جو چیز دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو، اس میں بھی ایسا تصرف کرنے والے شریک پر ضمان آئے گا۔ البتہ اپنے حصہ کا ضمان ساقط ہوگا اور دوسرے شریک کے حصہ کا اداء کرنا لازم ہوگا۔ چنانچہ مضاربت کے دو شریکوں میں سے اگر ایک ایسا تصرف کرے جس کا اس کو حق نہیں ہے تو وہ اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا۔

بدائع میں کہا گیا ہے کہ شرکتِ عنان یا مضاربت کے دو شریک شرعاً چند تصرفات کا حق رکھتے ہیں (۱) ایک یہ کہ شرکت کا مال بضاعت کے طریقہ پر کسی کو سپرد کریں (۲) کسی شخص کو اجرت پر ملازم رکھ کر تجارت کرائیں (۳) یا شرکت کے مال پر کسی کا دین ہو تو اس کے عوض شرکت کا مال رہن رکھدیں (۴) یا جو کچھ فروخت کریں اس کے عوض میں کسی سے رہن لے لیں (۵) یا دین شرکت کا کسی پر حوالہ دے دیں وغیرہ۔

لہٰذا ان تصرفات کے کرنے پر اگر کوئی نقصان پیدا ہوگا تو متصرف پر ضمان عائد نہ ہوگا۔ کیونکہ اِن تصرفات کی شریعت کی جانب سے ان کو اجازت ہے اور شرعی اجازت کے ساتھ ضمان جمع نہیں ہوا کرتا۔ (شرح مجلہ ص ۳۸۵)

۱۰۶ قاعدہ:- جهالةُ المعقودِ عليه تُفسِدُ العقد.

ترجمہ:- معقود علیہ کی جہالت عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔

تشریح:- معقود علیہ یعنی وہ شئی جس پر عقد واقع ہوا ہو چاہے عین ہو یا نفع۔ معقود علیہ کی جہالت سے عقد کا فساد اس لئے ہوتا ہے کہ وہ مفضی الی المنازعہ ہے، اور منازعہ شریعت میں بہت مبغوض اور ناپسندیدہ امر ہے، لہٰذا جو چیز اس منازعہ تک پہنچانے والی ہوگی وہ بھی ناپسند اور قابل ترک ہوگی، اس لئے معقود علیہ کی جہالت کی وجہ سے عقد فاسد ہوتا ہے تا کہ وہ قبیح امر پیش نہ آئے۔

عقد کی صحت کے لئے معقود علیہ کی جہالت کا ختم ہونا ضروری ہے، خواہ جہالت کسی بھی سبب سے ختم ہو۔ چنانچہ فقہاء نے اس کے مختلف اسباب بیان فرمائے ہیں مثلاً عقد بیع میں معقود علیہ مبیع کی جہالت کبھی ختم ہوگی اس کی طرف اشارہ کرکے تعیین کے ذریعہ مثلاً بائع کا غلہ کے ڈھیر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہ کہنا کہ میں نے غلہ کا یہ ڈھیر جو تمہارے سامنے ہے اتنے میں فروخت کیا تو اب یہ مبیع متعین ہوگئی اور جہالت ختم ہوگئی۔ اور کبھی جہالت کا ختم ہونا مبیع کی مقدار کو بیان کرنے سے ہوگا مثلاً بائع کا قول: کہ میں نے سو (۱۰۰) کیلو گیہوں اتنے میں تم سے فروخت کیے۔ اسی طرح مبیع کی جہالت کبھی ختم ہوگی مبیع کی جنس، نوع اور صفت کو بیان کرنے سے اور یہ صورت اس وقت پیش آتی ہے جبکہ مبیع موجود نہ ہو یا عقدِ سلم ہو۔ نیز کبھی جہالت کا ختم ہونا سونگھنے، چکھنے یا چھونے وغیرہ سے ہوتا ہے، جیسے اندھے سے بیع کی صورت میں ہوتا ہے جو مبیع سونگھنے سے معلوم ہو سکتی ہو اندھے کے سونگھ لینے سے جہالت ختم ہو جائے گی، اسی طرح چکھنے وغیرہ سے بھی جہالت ختم ہو جائے گی۔ (ماخوذ از کتب فقہ ھدایہ وغیرہ)

اور عقد اجارہ میں معقود علیہ منافع ہوتے ہیں، اس کی جہالت کے ختم ہونے کے اسباب بھی مختلف ہیں مثلاً کبھی جہالت کا ختم ہونا مدت بیان کرنے سے ہوگا جیسے مکان کو سکونت کے لئے اسی طرح زمین کو زراعت کے لئے ایک معین مدت تک کے

لئے اجارہ پر دینا۔اسی طرح معقود علیہ منافع کی جہالت کبھی ختم ہوتی ہے اور منافع متعین ہوتے ہیں تعیین واشارہ کے ذریعہ مثلاً اس سامان کو فلاں جگہ تک اتنی اجرت میں پہنچانا ہے کبھی منافع کی تعیین عمل کے بیان کرنے سے ہوگی مثلاً کسی شخص کو کپڑا سینے یا رنگنے کے لئے اجرت پر رکھنا۔ (ھدایہ:۲۹۳/۳)

اسی طرح تمام عقود میں معقود علیہ کا متعین ہونا اور اس کی جہالت کا ختم ہونا ضروری ہے ورنہ معقود علیہ کی جہالت کی وجہ سے عقد فاسد ہوگا۔ مثلاً کوئی شخص بکریوں کے ریوڑ میں سے ایک بکری کو متعین کئے بغیر فروخت کرے تو اس عقد میں معقود علیہ (مبیع) میں ایسی جہالت ہے جو مفضی الی المنازعہ ہے اس لئے یہ جہالت عقد کو فاسد کردے گی۔ (عالمگیری:۳/۳، ھدایہ:۲۲/۳)

۱۰۷ قاعدہ:۔ الجیِّدُ والرَّدِیُّ فِی الرِّبٰوِیۃِ سواءٌ .

ترجمہ:۔ اموالِ ربویہ میں عمدہ اور گھٹیا دونوں برابر ہیں۔

تشریح:۔ اموال ربویہ سے مراد وہ اموال ہیں جن میں ربوا کا معنی جاری ہوتا ہے یعنی قدری اشیاء (کیلی یا وزنی) کو ان کے جنس کے بدلے میں بیچا جائے تو ان میں زیادتی کو ربوا کہا جائے گا اس لئے کہ ربوا شریعت میں اس مال کی زیادتی کو کہا جاتا ہے (مال کا مال سے معاوضہ کی صورت میں) جو عوض سے خالی ہو۔

اموال ربویہ میں وصف یعنی جید وردی کا اعتبار نہیں ہے اس لئے کہ عرفا وصف کے اختلاف کو تفاوت شمار نہیں کیا جاتا۔ نیز وصف کا اعتبار کرنے میں اموالِ ربویہ میں بیع کے باب کو بالکلیہ ختم کرنا لازم آتا ہے وہ اس طریقہ پر کہ اموالِ ربویہ میں بیع کی تین صورتیں متصور ہوسکتی ہے (۱) متفاضلا: اور اس کا عدم جواز بالکل یقینی ہے اس لئے کہ اس میں ربوا ہوگا جو نص قطعی سے حرام ہے (۲) مجازفۃ: اس میں بھی کمی بیشی کا احتمال ہے بلکہ یقین ہے جو ربوا ہے۔ یہ دو صورتیں تو ناجائز ہے، اب رہ گئی تیسری صورت (۳) تساوی کے طور پر۔ اب اگر وصف میں بھی مساوات کا اعتبار کیا جائے تو یہ بھی ناجائز ہوجائے گی اس لئے کہ اموالِ ربویہ میں وصف میں بالکلیہ مساوات ممکن نہیں تو جب وصف میں مساوات ہو ہی نہیں سکتی تو یہ ایک شکل تھی جواز کی وہ بھی ختم ہوگئی تو نتیجہ نکلا ان کی بیع بالکل صحیح نہیں حالانکہ ان کی بیع اپنی جنس کے عوض بین الناس جاری ہے۔ ان اشیاء کے بیع کا سدِ باب لازم نہ آئے اس لئے وصف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور جید وردی دونوں برابر شمار کئے جائیں گے۔

نیز آپ علیہ الصلوۃ والسلام کے فرمان سے بھی ثابت ہے کہ وصف کا اعتبار نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا "جیدھا ورديها سواءٌ". (ھدایہ مع حاشیہ:۷۸/۳)

قاعدہ کا دوسرا جزء ہے والزیوف کالجیاد فی بعض المسائل (دراہم زیوف عمدہ دراہم کے مانند ہیں بعض مسائل میں) زیوف سے مراد ایسے دراہم جن کو بیت المال قبول نہ کرے بلکہ رد کردیا جائے البتہ تاجروں کے درمیان ان کا چلن ہو۔ خلاصہ یہ کہ جن دراہم میں معمولی غش ہو ان کو زیوف کہتے ہیں۔ بیت المال میں چونکہ اعلیٰ سے اعلیٰ مال جمع ہوتا ہے اس لئے بیت المال میں ایسے دراہم زیوف کو جمع نہیں کیا جائے گا لیکن تاجروں کے درمیان ان کا رواج اور چلن ہے اس لئے بعض مسائل

میں دراھم زیوفؔ، جیاد کے مانند ہوں گے۔

بحرالرائق میں پانچ مسائل ذکر کئے ہیں جن میں زیوف، جیاد کے مانند ہیں (۱) کسی شخص نے عمدہ دراہم کے عوض کسی شخص کا مکان خریدا اور بائع کو مشتری نے جیاد کے بجائے زیوف دیئے پھر اس مکان کا کوئی شفیع نکل آیا جس نے حقِ شفعہ کا دعوی کیا اور اس کو وہ مکان حق شفعہ کی وجہ سے دیا گیا تو اب مشتری شفیع کے پاس سے جیاد (عمدہ دراہم) وصول کرے گا۔ (۲) کوئی شخص عمدہ دراہم دینے کا کفیل بنا اور بائع کو زیوف دیئے تو کفیل، مکفول عنہ سے عمدہ وصول کرے گا (۳) جب کسی شئ کو عمدہ دراہم کے عوض خریدا اور بائع کو زیوف دیئے پھر مشتری نے وہ شئ مرابحہ کے طور پر فروخت کی تو رأس المال عمدہ دراہم شمار ہوں گے اور اس پر ربح کا اعتبار ہوگا (۴) کسی شخص نے قسم کھائی کہ آج ضرور فلاں شخص کا حق جو میرے ذمہ ہے اداء کردوں گا اور اس کے ذمہ عمدہ دراہم واجب تھے اور اسنے زیوف دراہم اداء کردیئے تو قسم میں حانث نہ ہوگا اور زیوف، جیاد کے مثل شمار ہوں گے (۵) کسی شخص کے دوسرے کے ذمہ عمدہ دراہم واجب تھے، اس مدیون نے زیوف اداء کردیئے اور دائن نے اس کو لے کر استعمال کرلئے پھر پتہ چلا کہ اسنے عمدہ کے بجائے زیوف اداء کئے تھے تو دائن، مدیون سے عمدہ کا مطالبہ نہیں کرسکتا اور اس مسئلہ میں زیوف جیاد کے مانند شمار ہوں گے۔ (البحرالرائق: ۵/۴۶۴)

والنائم كالمستيقظ فى بعض المسائل (اور سونے والا بیدار شخص کے مانند ہے بعض مسائل میں) صاحب اشباہ نے ایسے پچیس (۲۵) مسائل بیان فرمائے ہیں جن میں سونے والے پر جاگنے والے کا حکم لگتا ہے۔

(۱) سوتے ہوئے کے منھ میں اگر پانی کی بوند جا پڑی تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا۔

(۲) سونے والی عورت سے اگر جماع کرلیا تو اس عورت کا بھی روزہ ٹوٹ جائے گا۔

(۳) سوتے ہوئے محرم کا اگر کسی نے سر مونڈ دیا تو سونے والے پر جزاء واجب ہوگی۔

(۴) احرام باندھے ہوئے عورت سے سونے کی حالت میں جماع کرلیا تو اس محرمہ پر کفارہ واجب ہوگا۔

(۵) سوتے ہوئے عرفات سے گزر جانے سے حج اداء ہوجائے گا۔

(۶) چارپائی پر سوتا ہوا اگر کسی چیز پر گر پڑے اور وہ ٹوٹ جائے تو اس پر ضمان آئے گا۔

(۷) سوتے ہوئے اگر باپ پر گر پڑے اور باپ مرجائے تو بیٹا میراث سے محروم ہوگا۔ (صحیح قول کے مطابق)

(۸) محرم اگر سوتے ہوئے شکار پر گر پڑے اور شکار مرجائے تو اس پر جزاء واجب ہوگی۔

(۹) سوتے میں اگر کسی بچہ نے عورت کا دودھ پی لیا تو حرمتِ رضاعت ثابت ہوجائے گی۔

(۱۰) اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ ایسے کمرہ میں خلوت اختیار کی جس کمرہ میں کوئی شخص سویا ہوا تھا تو یہ خلوت صحیح شمار نہ ہوگی۔

(۱۱) اگر کسی شخص نے سوئے ہوئے شخص سے آیتِ سجدہ سن لی تو سجدہ تلاوت لازم ہوگا۔

(۱۲) تلاوت کرنے والے کے بیدار ہونے کے بعد اس کو آیت سجدہ تلاوت کرلینے کی خبر دی گئی تو شمس الائمہ یہ فتوی

دیتے تھے کہ اس پر سجدہ واجب نہ ہوگا، لیکن بعض فقہاء کے قول کے مطابق واجب ہوگا اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ عبادت کے معاملہ میں احتیاط دوسرے قول میں ہے۔

(۱۳) مطلقۂ رجعیہ سے اگر سوتے ہوئے میں وطی کرلی تو رجعت ہوجائے گی۔

(۱۴) اگر کوئی آدمی ایک، دودن یا اس سے زیادہ سوتا رہے تو نماز کی فرضیت اس سے ساقط نہ ہوگی۔ اسی طرح مصلی نماز کی حالت میں سوجائے اور احتلام ہوجائے تو غسل واجب ہوگا اور بناء ممکن نہ ہوگی۔

(۱۵) شکار پر تیر پھینکا اور وہ سوتے ہوئے شخص کے پاس آکر گرا اور مرگیا تو حرام ہوجائے گی؛ جس طرح اگر بیدار شخص کے پاس گرتا جو اس کے ذبح کرنے پر قادر ہو اور مرجائے تو حرام ہوجاتا۔

(۱۶) کسی گھر میں شوہر سویا ہوا تھا اور اسکی بیوی اس گھر میں آکر تھوڑی دیر ٹھہری تو خلوتِ صحیحہ ثابت ہوجائیگی۔

(۱۷) اگر عورت کسی گھر میں سوئی ہوئی تھی اور شوہر اس گھر میں داخل ہوکر کچھ دیر ٹھہرا رہا تو خلوت صحیحہ ثابت ہوجائے گی۔

(۱۸) متیمم، جانور پر سوار تھا اور سونے کی حالت میں پانی کے پاس سے گزرا تو اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا۔

(۱۹) مصلی حالتِ نماز میں سوگیا اور سوتے میں بات کرلی تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔

(۲۰) مصلی حالتِ قیام میں سوتے ہوئے قراءت کرلے تو اس قراءت کا اعتبار ہوگا۔

(۲۱) کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں شخص سے بات نہیں کرے گا پھر وہ حالف اس شخص کے پاس آیا کہ وہ شخص سویا ہوا تھا اور آکر کہا کھڑا ہوجا اور اس کے کہنے سے وہ بیدار بھی نہیں ہوا تو بھی صحیح قول کے مطابق حانث ہوجائے گا، اگرچہ بعض کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔

(۲۲) کوئی مرد سویا ہوا تھا اور ایک عورت نے آکر مرد کے فرج کو اپنے فرج میں داخل کردیا اور مرد نے اس کی حرکت کو جان لیا تو حرمتِ مصاہرت ثابت ہوجائیگی۔

(۲۳) اسی طرح سوئے شخص کے پاس ایک عورت آئی اور اس نے شہوت کے ساتھ مرد کو بوسہ دیا اور ان دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بوسہ شہوت کے ساتھ تھا تو حرمتِ مصاہرت ثابت ہوجائے گی۔

(۲۴) کسی شخص نے سوتے ہوئے شخص کو اٹھا کر دیوار کی جڑ میں رکھ دیا پھر دیوار اس پر گر پڑی جس سے اس کی موت واقع ہوئی تو اس پر ضمان عائد نہ ہوگا، جس طرح اگر بیدار شخص کے ساتھ ایسا معاملہ کرتا تو ضمان عائد نہ ہوتا۔

(۲۵) مطلقۂ رجعیہ نے اپنے شوہر کو سونے کی حالت میں بوسہ دیدیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رجعت ہوجائے گی اور شوہر رجعت کرنے والا شمار ہوگا چاہے وہ سویا ہوا تھا۔ امام محمدؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۶۲/۳)



باب الحاء

۱۰۸ قاعدہ :- الحاجةُ تنزل منزلة الضرورةِ عامةً وخاصةً .

ترجمہ :- حاجت ضرورت کے درجہ میں ثابت ہوگی عام اور خاص کے اعتبار سے۔

تشریح :- حاجت کا معنی ہے، جس کا انسان محتاج ہو لیکن اس پر اپنا بقاء موقوف نہ ہو۔ اور ضرورت کا معنی یہ ہے کہ جس کے بغیر انسان کا بقاء ممکن نہ ہو۔ قاعدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی جگہ کوئی ایسی حاجت پیش آجائے کہ اس کے پورا کئے بغیر کوئی چارہ نہ ہو تو اس کو ضرورت کا درجہ دیا جائے گا۔ اور ضرورت ایک جبری حالت ہے کہ اس میں بہت سے امور جو پہلے جائز نہ تھے وہ اب جائز ہو جاتے ہیں، جیسے حالتِ مخمصہ میں مردار کھانے کا جواز ضرورت کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح حاجت کا بھی حکم ہوگا یعنی حاجت کی وجہ سے بھی وہ امر جائز ہو جائے گا۔ جو حاجت کے قبل جائز نہ تھا۔ اگر حاجت عام ہے تو عام حکم ثابت ہوگا اور اگر خاص ہے تو خاص حکم۔ مثلاً بیع سلم کا جواز اصلاً تو خلافِ قیاس ہے اس لئے کہ مبیع معدوم ہے، لہٰذا بیع جائز نہ ہونی چاہئے مگر مفلسوں کی حاجت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا اور یہ جواز سب کے لئے ہوگا اس لئے کہ حاجت عام ہے۔ اسی طرح بیع بالوفاء کا جواز بھی اسی قبیل سے ہے۔ بیع بالوفاء اس کو کہتے ہیں کہ مدیون، دائن کو اپنی کوئی شئ فروخت کرے اس دین کے عوض جو مدیون کے ذمہ ہے اس شرط پر کہ جب دین اداء کر دوں تو وہ شئ مجھے واپس کر دینا۔ غور فرمائیے یہ بیع بھی شرط فاسد کی وجہ سے فاسد ہونی چاہئے لیکن مدیون کی حاجت کی رعایت میں اس کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح عقد اجارہ کا جواز جبکہ معقود علیہ منافع معدوم ہیں—— بیع استصناع کا جواز بھی حاجت ہی کی وجہ سے ہے۔ اکثر ایسے احکام شرعیہ جو خلاف قیاس وارد ہوئے ہیں ان کی بنیاد اسی حاجت پر ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۲۶۷)

۱۰۹ قاعدہ :- الحادثةُ إذا وقعت ولم يجد المؤوّل جواباً ونظيراً في كُتبِ أصحابنا يستنبِط مِن غيرها إمّا من الكتابِ أو من السنّةِ أو غيرهما مما هو الأقوى فَالأقوى.

ترجمہ :- جب کوئی نیا مسئلہ درپیش ہو اور مؤول (مسئلہ کو متعین کر کے جواب دینے والا) اس کا صریح جزئیہ یا نظیر (اس کے مثل اور مساوی) ہمارے اصحاب کی کتابوں میں نہ پائے تو وہ ہماری کتابوں کے ماسوا سے مستنبط کرے یا تو کتاب اللہ تعالیٰ سے یا سنتِ رسول ﷺ سے یا ان کے علاوہ (اجماع) سے اقوی فاقوی کی ترتیب پر۔

تشریح :- حادثہ سے مراد ایسا دقیق واقعہ جس میں استفتاء کی ضرورت ہو۔ جب کوئی ایسا حادثہ درپیش ہو اور مفتی اس کے متعلق کوئی صریح جواب ہمارے اصحاب کی کتابوں میں نہ پائے اور اس کی کوئی نظیر بھی نہ مل سکے تو پھر کتاب اللہ یا سنت

رسول ﷺ یا اجماع سے اس کا استنباط کرے لیکن سب سے پہلے وہ حکم کتاب اللہ میں پھر سنت میں پھر اجماعی اقوال میں تلاش کیا جائے گا یعنی اس ترتیب کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ مثلاً جتنے فتاوی اور نوازل یعنی وہ واقعات جو فتاوی کے محتاج ہیں وہ سب اسی اصول سے مستخرج ہیں۔ (اصول کرخی ص ۳۷۵)

۱۱۰ قاعدہ :۔ **الحادثةُ مهما أخذت شِبْهاً من الأصلين وهي مُنقسمة على وجهين فإنّها تُردُّ إلىٰ كلّ واحدٍ من القسمين.**

ترجمہ :۔ کوئی حادثہ جب دو اصول کی مشابہت رکھتا ہو اور دو صورتوں پر منقسم ہوتا ہو تو ان دو قسموں میں سے ہر ایک کی طرف اس کو منسوب کیا جائے گا۔

تشریح :۔ یعنی جب کسی واقعہ میں دو اصول کی مشابہت ہے تو اس میں ان دو اصول کے اعتبار سے دو حکم ثابت ہونگے۔ مثلاً ہبہ بشرط العوض میں دو صورتیں متصور ہوسکتی ہیں کہ جب ہبہ کر رہا ہے تو اس میں ہبہ کا بھی پہلو ملحوظ ہوگا اور ہبہ میں جس طرح قبضہ شرط ہے اسی طرح ہبہ بشرط العوض میں بھی عوضین پر قبضہ شرط ہوگا۔ نیز ہبہ میں شئی موہوب کی تسلیم کے بارے میں جبر نہیں ہوتا تو یہاں بھی جبر نہیں ہوگا۔ تو ہبہ بشرط العوض میں ابتداء ہبہ کے پہلو کا حکم ثابت ہوا۔ لیکن چونکہ اس میں عوض کی شرط ہے اور عوض بیع میں ہوا کرتا ہے اس لئے بیع کے پہلو کا بھی لحاظ ہوگا لہذا انتہاءً اسمیں بیع کا حکم ثابت ہوگا، لہذا عوضین کے عقار ہونے کی صورت میں حق شفعہ ثابت ہوگا اور عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا خیار حاصل ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۷۶ المطبعة الأدبية بمصر)

فائدہ : ہبہ بشرط العوض میں دونوں اصول کی رعایت اس وقت ہوگی جب کہ ہبہ بشرط العوض حرفِ علیٰ کے ذکر کے ساتھ ہو یعنی مثلاً یوں کہے "وهبتك هذا العبد علىٰ أن تهب لي ذلك العبد" اور اگر حرفِ باء کے ساتھ کہے اور علیٰ کے بجائے حرفِ باء کو ذکر کرے تو پھر ابتداءً وانتہاءً اس میں بیع ہی کا حکم ہوگا اس لئے کہ حرفِ باء عوض ہی پر دلالت کرتا ہے جو عوض کا معنی بیع میں ہی حاصل ہوتا ہے۔ (از قدوری کتاب الھبہ ص ۱۳۷)

(۱) صوم کے فساد و عدم فساد کے حکم میں باطن فم ذی الشبھین ہے کلی کرنے سے بھی روزہ فاسد نہیں ہوتا اس اعتبار سے تو باطن فم، ظاہر بدن کے حکم میں ہے لیکن تھوک نگلنے سے بھی روزہ فاسد نہیں ہوتا اس اعتبار سے باطن کے حکم میں ہے۔ (مستفاد از کتب الفقہ)

(۲) حج کی عبادت :۔ حج کی عبادت عبادت بدنیہ بھی ہے اور عبادتِ مالیہ بھی اور ان دونوں شبھین کی رعایت کرتے ہوئے حکم یہ ہے کہ حالت اختیار میں نیابت یعنی دوسرے کو حج کے لئے بھیجنا جائز نہیں ہے، یہاں عبادت بدنی ہونے کے شبہ کا لحاظ کیا گیا، اور دائمی بیماری کے موقع پر نیابت کا جائز ہونا، اس صورت میں عبادت مالی ہونے کے شبہ کا لحاظ کیا گیا۔ (ھدایہ: ۱/۲۹۶)

(۳) امام زفر علیہ الرحمہ نے فرمایا اگر کوئی شخص حالت حدث میں ہو پھر وہ طہارت حاصل کرے تو غسالہ کا حکم طاہر، غیر طہور، دو اصلوں کی مشابہت کی وجہ سے ہے کیونکہ محدث کا عضو حقیقت میں پاک ہے اس پر کوئی نجاست نہیں اس کا اعتبار کرتے ہوئے پانی پاک ہوگا لیکن چونکہ اس کا عضو حکماً ناپاک ہے اس بات کا اعتبار کرتے ہوئے پانی ناپاک ہونا چاہئے لیکن

ہم نے طہارت کے بقاء اور طہوریت کے منتفی ہونے کا حکم لگایا۔ (ھدایہ:۱/۳۸)

۱۱۱ قاعدہ :- الحدودُ تُدرأ بالشبهات.

ترجمہ :- حدود شرعی شبہات کی وجہ سے دفع کی جائے گی۔

تشریح :- لغت میں حد بمعنی منع ہے اور اسی سے دربان کو حداد کہتے ہیں کیونکہ وہ لوگوں کو گھسنے سے منع کرتا ہے۔ اور شریعت میں حد ایک ایسی سزا ہے جو خالص حق الٰہی کے واسطے مقدر کردی گئی ہے اسی لئے قصاص کو حد نہیں کہتے کیونکہ وہ بندہ کا حق ہے۔ چنانچہ ولی کو قصاص معاف کر کے دیت لینے کا اختیار ہے۔ اور تعزیر کو بھی حد نہیں کہتے کیونکہ وہ مقدر نہیں ہے یعنی تعزیر کا کوئی اندازہ ایسا نہیں ہے کہ کم وبیش نہ ہو سکے۔

حد مشروع کرنے کا مقصد اصلی یہ ہے کہ جس بات سے بندوں کو ضرر پہنچتا ہے اس کے کرنے والے کو زجر کیا جائے جس کے نتیجہ میں اس ضرر کا سدِ باب ہو جائے۔ گناہ سے پاک ہونا اس کا مقصدِ اصلی نہیں ہے۔ اس لئے کہ حد تو کافر کے حق میں بھی مشروع ہے حالانکہ کافر کبھی گناہ سے پاک نہیں ہوگا۔

حدود شرعی شک وشبہ واقع ہونے سے ختم ہوجاتی ہیں اس کی وجہ آپ ﷺ کا فرمان ہے "ادرأو الحدود بالشبهات" حدود کو شبہات کی وجہ سے دور کردو۔ ایک اور حدیث پاک میں ارشاد ہے "ارفعوا الحدود مااستطعتم" حدود کو جہاں تک ممکن ہو دفع کرو۔

اسی وجہ سے علامہ بن ھمامؒ نے فتح القدیر میں بیان فرمایا ہے کہ فقہاء امصار کا اس پر اجماع ہے کہ حدود، شبہ کی وجہ سے ختم ہوجاتی ہیں اور اس بارے میں ایسی متفق علیہ حدیث مروی ہے جس کو امت نے قبول فرمایا ہے۔

شبہ وہ ہے جو ثابت شدہ میں شبہ پیدا کردے اور خود ثابت نہ ہو۔

شبہ کی چند قسمیں ہیں: (۱) فعل میں شبہ- اس کا نام شبہۃ الاشتباہ ہے۔ یہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ کسی آدمی کو کسی چیز کے حلال وحرام میں شبہ ہو اور وہ غیر دلیل کو دلیل سمجھنے لگے مثلاً وہ سمجھنے لگے کہ طلاقِ مغلظہ والی عورت کے پاس عدت کی حالت میں جایا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ طلاقِ رجعی کی عدت میں۔ یا وہ سمجھنے لگے کہ باپ یا دادا کی باندی اس کے لئے حلال ہے اور وہ اس باندی سے وطی کرلے تو اس شبہ کی وجہ سے حدِ زنا جاری نہ ہوگی۔

شبہ فعلی آٹھ مواقع پر جاری ہوتا ہے (۱) اپنے باپ، دادا کی باندی سے وطی کرلی (۲) اپنی ماں، نانی یا دادی کی باندی سے وطی کرلی (۳) اپنی زوجہ کی باندی سے وطی کرلی (۴) اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دینے کے بعد عدت میں اس سے وطی کرلی (۵) زوجہ کو مال پر طلاق بائن دینے کے بعد عدت میں اس سے وطی کرلی (۶) اپنی امِ ولد کو آزاد کرنے کے بعد عدت میں اس سے وطی کرلی (۷) غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کرلی (۸) مرتہن نے جس باندی کو رہن لیا تھا اس سے وطی کرلی- یہ کتاب الحدود کی روایت میں ہے۔ پس ان آٹھوں مواقع میں اگر وطی کرنے والے نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو اپنے

واسطے حلال گمان کیا تھا تو حد نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں جانتا تھا کہ مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی۔

(۲) شبہ کی دوسری قسم : موقع اور محل میں شبہ۔ اور محل میں شبہ کے چھ مقامات ہیں۔ (۱) اپنے لڑکے کی باندی سے وطی کرلی (۲) طلاقِ بائن دینے کے بعد زوجہ سے وطی کرلی (۳) بائع نے باندی کو فروخت کر کے مشتری کو سپرد کرنے سے قبل اس سے وطی کرلی (۴) مرد نے اپنی باندی کو اپنی بیوی کی مہر میں دیا لیکن زوجہ کے قبضہ کرنے سے قبل اس سے وطی کرلی (۵) جو باندی اس کے اور اس کے غیر کے درمیان مشترک تھی اس سے وطی کرلی (۶) مرتہن نے مرہونہ باندی سے وطی کرلی یہ کتاب الرہن کی روایت میں ہے۔ پس ان موقعوں پر حد واجب نہ ہوگی اگر چہ اس نے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے۔

(۳) شبہ کی تیسری قسم : عقد میں شبہ۔ اگر کوئی شخص محرم عورت سے عقد کرے اور اس سے وطی بھی کرلے تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر چہ اس کو حرمت کا علم تھا پھر بھی وطی کرلی تو اس پر حد جاری نہ ہوگی۔ اور حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ اگر اس کو حرمت کا علم تھا تو حد جاری ہوگی اور اسی پر فتوی ہے۔

چونکہ شرعی حدود شبہ سے ختم ہو جاتی ہے اس لئے انکار کی صورت میں مجرم سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ انکار پر ہی چھوڑ دیا جائے گا۔ (حدایہ کتاب الحدود:۵۱۳/۲، فتح القدیر:۳۰/۵)

۱۱۲ قاعدہ :- الحَرْبُ خُدْعَةٌ (الحديث)

ترجمہ :- لڑائی فریب ہے۔

تشریح :- یعنی مکر وفریب کرنا لڑائی میں زیادہ مفید ہوتا ہے۔ مثلاً فریب اس طرح دے کے میدان جنگ سے ہٹ جاوے تا کہ مخالفین کا لشکر غافل ہو جائے اور یہ خیال کرے کہ وہ لوگ جنگ سے پھر گئے اور واپس چلے گئے۔ پھر یکا یک حملہ کرے۔ یا اس کے مانند کسی اور شکل سے فریب دے۔ لیکن صریح جھوٹ بولنے سے حتی الامکان احتراز کرے۔ اور تعریضی کلام اختیار کرے۔

لفظ خدعۃ کے خاء کو تینوں اعراب کے ساتھ پڑھا گیا ہے، لیکن زبر کے ساتھ پڑھنا زیادہ مناسب ہے، زبر کے ساتھ پڑھنے کی صورت میں معنی ہوگا کہ لڑائی صرف ایک فریب سے ہی تام ہو جاتی ہے اور میدان قبضہ میں آجاتا ہے۔ اور خاء کے زیر کے ساتھ مطلب یہ ہوگا کہ لڑائی ایک قسم کے فریب کا نام ہے۔ اور خاء کے پیش اور دال کے فتحہ کے ساتھ مطلب یہ ہوگا کہ لڑائی بہت فریب دینے والی ہے یعنی آدمی کے خیال میں طرح طرح کے وساوس ڈالتی ہے پھر جب وہ لڑائی کرتا ہے تو معاملہ اس کے برعکس ظاہر ہوتا ہے۔

اس قاعدہ کی وجہ سے علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ لڑائی میں کفار کے ساتھ فریب کرنا جائز ہے مگر جس صورت میں نقضِ عہد لازم آتا ہو اس سے احتراز لازم ہے اس لئے کہ عہد کا وفاء ضروری ہے اس کے خلاف جائز نہیں ہے۔ آپ علیہ الصلوۃ والسلام کا فرمان ہے عہدوں کے متعلق " وفاء لاغدر فيه" (مظاہر حق قدیم:۳۸۹/۳، شرح سیر کبیر:۸۵/۱)

۱۱۳ قاعده :- حُرمةُ الملك باعتبارِ حرمةِ المالِك. (شرح سیر کبیر:۱/۱۴۷)

ترجمہ :- ملک (اموال) کی حرمت مالک کی حرمت کے اعتبار سے ہے۔

تشریح :- یعنی اگر اموال کا مالک قابلِ احترام ہے، اس سے تعرض کرنا بغیر کسی حقِ شرعی کے جائز نہیں ہے تو اس کی مملوک اشیاء بھی قابلِ احترام ہوگی، بغیر کسی حق کے اس کے اموال کو لینا جائز نہ ہوگا۔ چنانچہ مسلمان چونکہ قابلِ احترام ہے اس لئے اس کی ملک بھی قابلِ احترام ہے لہٰذا اس کے مال کو بغیر حق کے لینا جائز نہیں۔ اور یہی حکم ذمی کا بھی ہے۔ اور حربی، کافر محترم نہیں اسلئے اس کی ملک بھی محترم نہیں لہٰذا حربی کے اموال کو لینا شرعاً جائز ہے۔ (دیکھئے بدائع:۶/۶۹و ۶/۸۰۔ عالمگیری:۲/۲۰۵)

۱۱۴ قاعده :- الحرُلا يد خل تحت اليد فلا يُضمَنُ با لغصبِ ولو صبِياً.

ترجمہ :- آزاد آدمی کسی کے قبضہ سے بالاتر ہے لہٰذا اس کو غصب کرنے سے ضمان واجب نہ ہوگا اگر چہ وہ بچہ ہی ہو۔

تشریح :- اگر کوئی آزاد آدمی فرار کرلیا گیا اور کسی خطرناک جگہ مقید کردیا کہ وہاں اس کا انتقال ہوگیا یا اچانک یا بخار میں مرگیا تو غاصب پر غصب کا ضمان واجب نہیں۔ اور اگر کسی غلام کو غصب کرلیا اور مرگیا تو غاصب کو ضمان دینا ہوگا اور اگر غاصب بھی ہاتھ نہ آئے تو اس کے ورثہ کو ضمان دینا ہوگا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اسلام میں آزاد آدمی کو خوانخواہ محبوس نہیں کیا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ آزاد بیوقوف کو زیادہ سے زیادہ ۲۵ پچیس سال تک مجور قرار دیتے ہیں۔ اس سے زیادہ اس پر پابندی عائد نہیں کرتے۔ لیکن آزاد عورت اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے کہ شوہر کا قبضہ اس پر تسلیم کیا گیا ہے اور وہ بھی اس کی عزت اور حرمت وعصمت کی خاطر ہے۔ (دیکھئے شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۳۴۴، اسلامی دستور کے بنیادی اصول ص ۳۴۷)

۱۱۵ قاعده :- الحق إذا كان ممالايتجزّیٰ فإنّهٗ يثبتُ لكلّ علىٰ الكمالِ.

ترجمہ :- جبکہ کوئی حق ایسا ہو جس میں تجزی نہیں ہوسکتی تو بیشک وہ حق تمام اہل حق کے لئے کمال کے طریقہ پر ثابت ہوگا۔

تشریح :- قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی حق ایسا ہو جس میں اجزاء نہیں ہوسکتے تو وہ سب کے لئے مکمل طریقہ پر ثابت ہوگا یعنی ہر ایک کو اس حق کے متعلق اتنا ہی اختیار ہوگا جتنا کہ اپنے ذاتی حق کے متعلق ہوتا ہے۔ چنانچہ کسی ایک کے معاف کرنے سے وہ حق ساقط ہوجائے گا اور دوسروں کو اس پر کوئی اعتراض کا حق حاصل نہ ہوگا اور نہیں تو معاف کرنے والا دوسروں کے لئے کسی شي کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اپنے ذاتی حق کو معاف کیا ہے ایسا متصور ہوگا۔

چنانچہ اشباہ میں مذکور ہے کہ جو حق ایک جماعت کے لئے ثابت ہو تو وہ حق ان تمام کے درمیان مشترک ہوگا مگر چند مسائل میں یہ حکم نہ ہوگا کہ جن میں تجزی کا معنی نہیں۔ مثلاً صغیر اور صغیرہ کے نکاح کی ولایت تمام اولیاء کے لئے مکمل طور پر ثابت ہوگی لہٰذا کسی ولی نے نکاح کرادیا تو اس ولی کے درجہ کے دوسرے ولی یا اس سے بعید درجہ کے ولی کے لئے اعتراض کا کوئی حق نہ ہوگا۔ البتہ اس سے قریب درجہ کے ولی کے لئے اعتراض کا حق ہوگا اس لئے کہ ولی بعید کو وہ حق مکمل طور پر ملا ہے لیکن قریب

کی عدم موجودگی میں لہٰذا قریب کو اعتراض کا حق ہوگا۔

اسی طرح اپنے وارث کے قصاص کا حق تمام ورثہ میں سے ہر ایک کے لئے مکمل طور پر ثابت ہوگا لہٰذا کسی ایک کے معاف کرنے سے حق قصاص ساقط ہو جائیگا۔

اسی طرح مسلمانوں کے راستہ سے کسی ضرر عام کے دفع کرنے کا حق ہر اس شخص کو مکمل طور پر حاصل ہوگا جس کو وہاں سے گزرنے کا حق حاصل ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۲/۴ و ۶/۲)

۱۱۶ قاعدہ :- الحق لایسقط بتقادم الزمان.

ترجمہ :- حق، تقادم زمان سے ساقط نہ ہوگا۔

تشریح :- یعنی کسی حق پر زمانے کے گزرنے سے وہ حق ساقط نہیں ہوگا، خواہ وہ حق، حق اللہ ہو یا حق العبد ہو، بلکہ وہ حق باقی رہے گا صاحبِ حق اس کا مطالبہ کرسکتا ہے۔ مثلاً حق قذف یا قصاص یا لعان، یا بندہ کا کوئی بھی حق تقادمِ زمان سے ساقط نہیں ہوگا۔ عدم ادائیگی کی صورت میں عنداللہ ماخوذ ہوگا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱۹۳/۲)

۱۱۷ قاعدہ :- الحق متی ثبت لا یبطل بالتاخیر ولابالکتمان.

ترجمہ :- جب حق ثابت ہو جائے تو تاخیر اور کتمان (چھپانے) کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔

تشریح :- یہ قاعدہ ماقبل میں مذکورہ قاعدہ سے کوئی مختلف قاعدہ نہیں ہے۔ اس قاعدہ کے ماتحت شرح سیر کبیر میں بیان فرمایا ہے کہ اسی وجہ سے جب صاحبِ مال تین سال تک زکوٰۃ وصول کرنے والے سے اپنے مال کو چھپائے رکھے، پھر زکوٰۃ وصول کرنے والے کو اس مال کا علم ہو جائے تو گذشتہ تین سالوں کی زکوٰۃ وصول کرے گا۔ (شرح سیر کبیر: ۲۹۴/۵)

اسی طرح حج کے واجب ہونے کے بعد تاخیر سے وجوب ساقط نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے جو ثابت ہونے کے بعد تاخیر سے ساقط نہیں ہوگا۔ یہی حکم تمام حقوقِ شرعیہ کا ہے کہ ان کے ثبوت کے بعد تاخیر سے باطل نہ ہوں گے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے قاعدہ ۳۸۵)

۱۱۸ قاعدہ :- الحقوق المجردة لایجوز الإعتیاض عنها.

ترجمہ :- حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں ہے۔

تشریح :- حقوق مجردہ سے مراد وہ حقوق ہیں جو ذاتی حق سے خالی ہوں۔ جن میں کوئی مالی منفعت نہیں پائی جاتی یا وہ تحصیل مال کا ذریعہ نہیں بن سکتے بلکہ محض دفع ضرر کے لئے اثبات حق ہوتا ہے مثلاً حقِ شفعہ، کہ سوءِ جار سے مامون رہنے کے لئے یہ حق دیا گیا ہے۔ ایسے حقوق کا معاوضہ لینا جائز نہیں ہے، چنانچہ اگر شفیع اپنے حق شفعہ سے مال کے عوض سبکدوش ہو تو اس کی یہ مصالحت باطل ہے اور مال لینا اس کے لئے جائز نہیں ہے۔۔ اسی طرح اگر ایک بیوی، دوسری بیوی سے اپنے شب باشی کی باری کے بدلے مصالحت کرے تو وہ کسی مال کی حق دار نہ ہوگی، اس لئے کہ حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں ہے۔

البتہ جن حقوق سے صاحبِ حق کے لئے مالی منفعت ہوتی ہو یا وہ تحصیلِ مال کا ذریعہ ہو تو ان حقوق کا عوض لینا اوران کی خرید وفروخت جائز ہوگی۔ چنانچہ کتاب کا حق طباعت جبکہ اس کے ساتھ مصنف کی مالی منفعت حال میں یا مستقبل میں متعلق ہے وہ حق ثابت بالاصالہ ہے اور مصنف اس حق کو معاوضہ لے کر منتقل بھی کر سکتا ہے۔

حقِ طباعت کو فروخت کرنے کے جواز کے قائل بہت سے قابلِ وثوق مفتیان کرام ہیں، جن میں مولانا فتح محمد لکھنوی (مولانا عبدالحی لکھنویؒ کے شاگرد) مولانا مفتی کفایت اللہ صاحبؒ، مولانا مفتی نظام الدین صاحب دیوبندیؒ اور مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوریؒ بطور خاص قابل ذکر ہیں۔ ان حضرات کے مستقل دلائل ہیں جن سے جواز کا ثبوت ہوتا ہے۔ (دیکھئے فتاوی رحیمیہ ۳/۲۴۲۔ فقہی مقالات ۱/۲۲۳)

اِن مذکور مفتیانِ کرام کے علاوہ دیگر بہت سے مفتیان کرام کا عدم جواز کا فتویٰ بھی موجود ہے۔ ان کے بھی مستقل دلائل ہیں۔ مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی نے ''جدید فقہی مسائل ۴/۱۷۸'' میں دونوں حضرات کے مفصل دلائل ذکر کرنے کے بعد جواز کے قائلین کے دلائل کو راجح قرار دیتے ہوئے جواز کو ثابت کیا ہے۔ ضرور اس کا مطالعہ کر لیا جائے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے ان اکابر علماء کے اقوال کو بھی ذکر کر دیا جائے جو حق تالیف کی خرید وفروخت کو ناجائز کہتے ہیں۔

ان میں سے مفتی محمد شفیع صاحب پاکستانی قدس سرہ کی ذات گرامی ہے اور حضرت شیخ الحدیث زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ رشید احمد گنگوہی نور اللہ مرقدہ ہے

مفتی شفیع صاحب کی تحریر کو بعینہٖ ''جواہر الفقہ ج ۲'' سے نقل کرتے ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سوال: (۱) مصنّفین اپنی کتابوں کو رجسٹرڈ کراتے ہیں تاکہ کوئی دوسرا ان کو شائع نہ کر سکے، شرعاً یہ رجسٹری جائز ہے یا نہیں؟ (۲) اس حق تصنیف یا حق ایجاد کی بیع وشراء کا کیا حکم ہے؟

جواب (۱) اپنی کسی تصنیف یا ایجاد کو رجسٹرڈ کرا کر دوسروں کو اس کی اشاعت یا صنعت سے روکنا جائز نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ کسی شخص کو کسی مباح تصرف سے روکنے کی دو وجہ ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا یہ تصرف کسی غیر کی ملک میں بلا اس کی اجازت کے ہو۔ دوسرے یہ کہ اس تصرف سے کسی شخص یا جماعت کا ضرر ہوتا ہو اور مسئلہ زیر بحث میں یہ دونوں وجہ مفقود ہیں۔ اول تو اس لئے کہ تصنیف کو شائع کرنے والا یا ایجاد کو بنانے والا مصنف یا موجد کی کسی ملک میں تصرف نہیں کرتا بلکہ کتابت خود کراتا ہے، کاغذ خود مہیا کرتا ہے طباعت وغیرہ کی اجرت خود دیتا ہے اور نقل کرنے کے لیے جو کتاب لیتا ہے وہ بھی خرید کر یا کسی دوسرے مباح طریقہ سے، رہا حق تصنیف، سو نہ وہ کوئی مال ہے، نہ ملکیت کی صلاحیت رکھتا ہے، البتہ موجودہ دور حکومت نے جس طرح اور بہت سی ناحق چیزوں کا نام حق رکھ دیا ہے، اس میں یہ حق تصنیف وایجاد بھی داخل ہے اور وجہ ثانی اس لئے مفقود ہے کہ تصنیف کو شائع کرنے والا مصنف کو

یا کسی دوسرے شخص کو شائع کرنے سے نہیں روکتا۔ جو موجب ضرر ہو البتہ دوسری جگہ شائع ہو جانے سے مصنف یا موجد کی گرانفروشی کے غلو کا انسداد ہوتا ہے کہ اس کی من مانی منفعت پر لوگ مجبور نہیں ہو سکتے۔ سو اول تو یہ ضرر نہیں، عدم النفع بلکہ تقلیل النفع ہے اور ضرر اور عدم نفع میں فرق ظاہر ہے۔ مبسوط شمس الائمہ کتاب السیر والجہاد میں اس کی تصریح اور حکم مذکور ہے کہ کسی دوسرے کے ضرر کا سبب بنا جائز نہیں لیکن اگر ہمارے اپنے کام سے کسی دوسرے کے نفع میں فرق پڑتا ہو، اس کی اجازت ہے، اگر بازار میں ایک چیز کی متعدد دوکانیں ہو جانے سے کسی کا نفع کم ہو جائے یا بالکل نہ رہے تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دوسرے دکان داروں نے اس کو ضرر پہنچایا۔ لہٰذا دوسروں پر حجر و ممانعت کی کوئی شرعی یا عقلی وجہ نہیں ہے۔ علاوہ ازیں مصنف یا موجد کا یہ قصد کہ دوسرے اس کو نہ چھاپیں، صرف اس لیے ہو سکتا ہے کہ معتاد نفع جو عام تاجر رکھتے ہیں اس سے زائد نفع مقرر کر سکے یا کم از کم یہ کہ اس چیز کی بیع و شراء کا پورا نفع صرف اس کو ملے، دوسرے لوگ اس جائز نفع سے محروم رہیں، سو یہ خود عامۃ الناس کا ضرر اور بجائے دوسروں پر ممانعت عائد ہونے کے اس پر ممانعت کا موجب ہے، کیونکہ جس شخصی نفع سے عامۃ الناس کا ضرر ہو، شریعت اس نفع کی اجازت نہیں دیتی، احادیث صحیحہ میں اس کی بہت سی نظائر موجود ہیں، مثلاً صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ۔ نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تتلقى الركبان وان يبيع حاضر لباد۔ یعنی آنحضرت ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ غلہ کو شہر میں آنے سے پہلے دیہات و مزارع پر جا کر خرید لیا جائے، یا کوئی شہر والا گاؤں والوں کا دلال بن کران کا مال فروخت کرے کیونکہ اس صورت میں غلہ ایک شخص یا چند اشخاص کے قبضہ میں آ جاتا ہے، اور جو نرخ وہ رکھنا چاہیں، عوام کو اس کی پابندی ناگزیر ہو جاتی ہے۔ اور خود گاؤں والا شہر لا کر جس طرح ارزاں فروخت کرتا وہ ارزانی بند ہو جاتی ہے۔ جس سے عوام کا ضرر لازم آتا ہے۔ اسی طرح دیہات کے لوگ جلد سے جلد اپنا مال فروخت کر کے اپنے گھروں کو واپس ہونے کی فکر میں عموماً مال کو ارزاں فروخت کر جاتے ہیں، اگر کوئی شہر والا ان کا دلال بن جائے جیسے آجکل عموماً آڑھت کا کاروبار جاری ہے تو دیہات کے لوگ بھی اپنا مال گراں فروخت کریں گے جو ضرر عامہ کو مستلزم ہے اس لیے حدیث مذکور میں اس کی بھی ممانعت فرمادی گئی اسی طرح احتکار غلہ کی ممانعت احادیث صحیحہ میں وارد ہے یعنی غلہ کو خرید کر بند کر دیا جائے کہ گرانی کے وقت فروخت کریں گے یہ بھی بوجہ ضرر عامہ کے جائز نہیں ہے حالانکہ یہ تمام تصرفات اپنی ملک میں ہیں اس کے باوجود بھی شریعت نے اس کا کسی کو اختیار نہیں دیا، پھر ایسی چیز جس سے اس کو ملکیت کا بھی تعلق نہ ہو اور وہ سبب ہو ضرر عامہ کا۔ اس کا کسی طرح تحمل کیا جا سکتا ہے جیسے تصنیف و ایجاد کی رجسٹری میں ہے کہ دوسرا شخص اپنے ملک میں تصرف کرنا چاہتا ہے مصنف و موجد مانع ہوتے ہیں، حضرات فقہاء نے قرآن و حدیث سے استنباط کر کے ایک مستقل ضابطہ اس کا بنا دیا ہے جو الاشباہ والنظائر میں بعنوان ''الضرر یزال'' مذکور ہے اور اس کی بہت سی نظائر اس میں نقل کی گئی ہیں، الغرض ضرر عامہ کو ازالہ کے لیے بعض اوقات شخصی ضرر بھی شرعاً گوارا کر لیا جاتا ہے چنانچہ ضرورت کے وقت حاکم شرع کو اختیار ہو جاتا ہے کہ ضروری اشیاء کے نرخ مقرر کر دے جس سے زائد قیمت پر فروخت کرنے کی کسی کو اجازت نہ ہو (الاشباہ والنظائر) تو وہ ضرر عام جس کے ازالہ میں کسی کا ضرر بھی نہیں بلکہ عدم النفع بھی نہیں صرف تقلیل نفع ہے اور وہ کمی بھی محض موہوم یعنی اپنے خیالی نفع سے کمی تو ظاہر ہے کہ ایسے ضرر

عام کوشریعت اسلامیہ کسی طرح باقی رکھ سکتی ہے۔

اور اگر غور سے دیکھا جائے تو دورِ حاضر کی عالمگیر بے چینی واضطراب کہ اس میں نہ کوئی فقیر وغریب مطمئن نظر آتا ہے نہ امیر وکبیر، اور تحصیل مال کے لئے ہزاروں جائز وناجائز طریقے ہر روز ایجاد ہوتے ہیں اس کا بہت بڑا سبب یہ بھی ہے کہ شریعت اسلامیہ نے جن ذرائع آمدنی کو وقف عام کیا تھا اور وہ عامۃ الناس کا حقِ مشترک تھے ان کو سرمایہ پرست حکومتوں اور ان کے اعوان وانصار نے یا خود قبضہ لیا اور یا ان کو تجارت کی منڈی بنادیا کہ جو ان کو ٹیکس ادا کرے وہ اس کا مالک ہے، جس سے سرمایہ دار اور مزدور کی جنگ شروع ہوئی اور اشتراکیت کا خلافِ فطرت جنون ردعمل کے لیے میدان میں آیا جس سے دوسری قسم کی آفات پیدا ہوگئیں اور یقین ہے، کہ جب تک اسلام کے سیدھے اور صاف ومعتدل اقتصادی نظام کو اختیار نہ کیا جائے گا، کبھی یہ اضطراب رفع نہیں ہوسکتا اور امن عامہ حاصل نہیں ہوسکتا اور حاصل اس نظام کا یہ ہے کہ جو چیزیں حق تعالیٰ نے وقف عام کردی ہیں ان کو شخصی تغلبات سے نکالا جائے اور جو چیزیں مملوک ملک خاص ہیں، غیر مالک کو ان کی طرف نظر طمع نہ اٹھانے دی جائے مثلاً دریا اور اس میں پیدا ہونے والی تمام مخلوقات پہاڑ اور اس میں پیدا ہونے والی تمام اشیاء جنگلات اور قدرتی چشمے اور ان سے حاصل ہونے والی تمام چیزیں آزاد کردی جائیں، تصنیف وایجاد کا ناحق حق ختم کرکے ہر محنت کرنے والے اور روپیہ لگانے والے کو نفع اٹھانے کا موقع دیا جائے، یہی وہ معتدل اقتصادی نظام ہے جو امن عامہ کا کفیل ہوسکتا ہے خلاصہ یہ کہ درحقیقت حق تصنیف وایجاد کوئی ایسی چیز نہیں جو مملوک ملک خاص ہوسکے، ایک شخص ایک کتاب یا کوئی نئی ایجاد دیکھ کر اپنی ملک اور اپنی محنت سے اس کی نقل اتار لے تو اس کو روکنا ایک امر مباح کو روکنا ہے جس کا وہ شخص حق دار تھا، اور ظاہر ہے کہ یہ روکنا ظلم ناروا ہے۔

تنبیہ

بعض حضرات یہ عذر کرتے ہیں کہ رجسٹری کرانے میں مصلحت یہ ہے کہ تاجر عموماً تجارتی نفع کی خاطر تصنیف کو غلط اور مسخ کرکے چھاپ دیتے ہیں جس سے مصنف کا مقصد اصلی فوت ہوجاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورت میں مصنف کو شرعاً یہ حق پہنچتا ہے کہ اس طرح مسخ ومحرف کرکے چھاپنے والے پر دعویٰ کرے کہ اس نے میری طرف ایسی چیز کو منسوب کیا ہے جو فی الواقع میری نہیں، اس لیے اس کو یا طباعت سے ممنوع قرار دیا جائے اور یا آئندہ احتیاط پر مجبور کیا جائے لیکن عامۂ اشاعت پر پابندی کا شرعاً کوئی حق نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲) اور جب یہ معلوم ہوگیا کہ اپنی تصنیف یا ایجاد کو اپنے لیے مخصوص کرنے کا مصنف یا موجد کو کوئی حق نہیں ہے تو خرید وفروخت بھی شرعاً جائز نہیں کیونکہ خرید وفروخت کے لیے مال ہونا شرط ہے اور حق مجرد کوئی مال نہیں ہوتا اگرچہ ذریعہ مال بن سکتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ (جواہر الفقہ ج ۲/ صفحہ ۳۲۹ تا ۳۳۲)

حضرت شیخ الحدیث ذکریا صاحب کی رائے گرامی اور علامہ رشید احمد گنگوہی کا فتویٰ بھی آپ بیتی نمبر ۵ یادایام نمبر ۴ سے بعینہ عبارت کے ساتھ نقل کردیتا ہوں۔

میں ہمیشہ کتابوں کے حق تالیف کو رجسٹرڈ کرانے کا شدید مخالف ہوں اور اس کو شرعاً جائز بھی نہیں سمجھتا۔ اختری بہشتی کا تحشیہ یحیوی کتب خانے نے کرایا تھا، اور اجرت تحشیہ اور طباعت بھی کتب خانہ یحیوی کی طرف سے ہی ہوئی، مولانا نصیر الدین صاحب نے اس کو رجسٹرڈ کرالیا۔ اور میرے ایک مخدوم زادے نے جب اس کو طبع کرالیا یہ سمجھ کر کہ میں ان سے کیا تعرض کروں گا۔ اور ان کا خیال بھی بالکل صحیح تھا تو مولانا نصیر الدین صاحب نے ان پر دعویٰ بھی کرادیا، مجھے نہ ان کے رجسٹرڈ کرانے کی خبر اور نہ دعوی دائر کرنے کی، شیخ رشید احمد صاحبؒ اس زمانے میں دہلی میں ان سر برآوردہ لوگوں میں تھے کہ حکام ان کے اشاروں پر چلتے تھے، اس لئے ان کے ذریعہ سے مقدمہ میں فوری کامیابی ہوئی، اور کتابیں ضبط ہوگئیں، اور شیخ رشید احمد صاحب نے مجھے مژدہ کی اطلاع کردی میں حیرت میں پڑ گیا کہ کیسا مقدمہ اور کیسی کتابوں کی ضبطی، میں نے جب تحقیق کیا تو سارا قصہ معلوم ہوا، میرے رنج وقلق اور غصہ کی انتہاء نہ رہی، میں نے منت، خوشامد ڈانٹ ڈپٹ سبھی کچھ کیا، مگر انھوں نے بجائے درخواست قبول کرنے کے چچا جان نور اللہ مرقدہ کو میرے خلاف ایک بہت سخت خط لکھا کہ ان کو کتب خانہ کی آمدنی سے تو کوئی تعلق نہیں، کھانے کے وقت جتنے مہمان ہوتے ہیں ان کے علاوہ رستہ چلتے لوگوں کو بھی دعوت دیدیتے ہیں، اور تجارت کا جو حال ہے وہ بھی آپ کو معلوم ہے، میں نے ایک کتاب کو رجسٹرڈ کرالیا تھا جس کی وجہ سے مجھ پر سخت عتاب ہے میں نے تین دن سے نہ کچھ کھایا اور نہ سویا، دن رات روتے گذر گئے ہیں، یہ خط انھوں نے رجسٹری بھیجا، مجھے اس خط کی بھی کوئی خبر نہ ہوئی، ایک دن دو پہر کے وقت دستر خوان بچھ چکا تھا چچا جان نور اللہ مرقدہ اور جناب الحاج الحافظ فخر الدین صاحب تشریف لائے، اور چہرہ پر غصہ نمایاں بلکہ چہرہ سرخ ہو رہا تھا، میں چچا جان کو دیکھ کر کھڑا ہوا، مگر چہرہ پر غصہ بہت ہی ظاہر ہو رہا تھا چچا جان نے تشریف لاتے ہی سلام ومصافحہ سے پہلے ہی فرمایا کہ تم نے تو پریشان کردیا، اس وقت تمہاری وجہ سے آنا پڑا، تم سے تخلیہ میں کچھ کہنا ہے، میں کانپ گیا اور میرے پاؤں تلے کی زمین نکل گئی۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ارشاد ''ماحدث وماقدم'' مجھے بھی سب یاد آ گیا نہ معلوم کس نے کیا شکایت لکھدی ہوگی، اس وقت کھانا چچا جان نے اور حافظ صاحب نے تو غصہ میں نہیں کھایا اور میں نے فکر میں نہیں کھایا، کھانے کے بعد مجھے چونکہ یہ فکر تھا کہ نہ معلوم کیا شکایت پہونچی ہوگی اس لئے میں ان دونوں حضرات کو حکیم ایوب صاحب کی بیٹھک میں لے گیا، اور سب دروازے لگالئے اور چچا جان نے بیٹھتے ہی غصہ میں فرمایا کہ تمہیں آمدنی کا کوئی فکر نہیں ہے خرچ کی تم کو کوئی خبر نہیں وہ نصیر الدین بیچارہ دن ورات فکر میں رہتا ہے یہاں تک کہنے پر میری جان میں جان آ گئی، اور ہوش وحواس بھی درست ہوئے مجھے اس کا اندازہ ہوجاتا تو اتنی دور بھی نہ لیجاتا۔ بلکہ کھلے کواڑ ان سے تخلیہ کرتا پھر انھوں فرمایا کہ مولوی نصیر نے مجبور ہو کر ایک کتاب کو رجسٹرڈ کرالیا تو تم اس پر خفا ہونے لگے، کئی دن سے نہ اس نے کچھ کھایا اور اور نہ وہ سویا، میں نے عرض کیا کہ حضرت چچا جان! کتابوں کی رجسٹری تو جائز بھی نہیں۔ مولوی نصیر نے جناب الحاج مفتی کفایت اللہ صاحب سے رجسٹری کے جواز کا فتوی بھی منگا رکھا تھا۔ جس کی نقل بھی انھوں نے چچا جان کے پاس بھیجی تھی چچا جان نے فرمایا کہ اس کے پاس مفتی کفایت اللہ کا فتوی ہے، میں نے عرض کیا کہ حضرت! میرے پاس حضرت گنگوہی کا فتوی ہے، مولوی نصیر

اگر حضرت گنگوہی کے مقابلہ میں مفتی صاحب کا فتوی پیش کرے تو تعجب نہیں، مگر میں یا آپ، حضرت گنگوہی کے مقابلہ میں مفتی صاحب کا فتوی قبول کر سکتے ہیں؟ چچا جان تو میری گفتگو کے بعد بالکل خاموش ہو گئے اور خفگی بالکل زائل ہوگئی البتہ فرمایا کہ اتنی ناراضگی نہیں چاہئے تھی اس کی محنت اور جانفشانی کی رعایت ضرور چاہئے، لیکن میرے محترم حضرت حافظ فخر الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا غصہ بالکل کم نہوا، انھوں نے واپسی تک نہ تو مجھ سے بات کی اور نہ چلتے وقت مصافحہ کیا، چچا جان نے دوسری گاڑی سے یہ فرما کر چلے گئے کہ میں بہت مشغولی میں آیا ہوں قیام کا وقت بالکل نہیں تمہارے مولوی نصیر نے اپنی پریشانی کا ایسا سخت خط لکھا کہ مجھے فوراً آنا پڑا ان کے تشریف لیجانے کے بعد میں نے مولوی نصیر الدین سے کہدیا کہ میری کتاب کی تو رجسٹری رہ نہیں سکتی، آج سے یہ ''اختری بہشتی زیور'' تمہاری ملک میں ہے تمہاری نذر ہے، اس کے سب مطبوعہ نسخے اور اس کی پلیٹیں وغیرہ سب تمہاری نذر ہیں، اور اس دن سے یہ کتاب مولوی نصیر کی ملک ہوگئی، اور میں نے اخبارات میں بھی اس کا اعلان کرادیا تھا، وہ اخبارات بھی ابتک میرے کمرے میں ہوں گے۔ (آپ بیتی نمبر ۵ یاد ایام نمبر ۴ از صفحہ ۸۱ تا ۸۴)

۱۱۹ قاعدہ :- الحق الواحد يجوز أن يثبت في محلين.

ترجمہ :- ایک حق دو محل میں ثابت ہوسکتا ہے۔

تشریح :- مقروض یا مدیون کا کوئی شخص کفیل بن گیا تو اس کی وجہ سے اصیل (مدیون) کا ذمہ بری نہ ہوگا بلکہ اب قرض خواہ اپنا حق ان دونوں سے طلب کرسکتا ہے۔ (ھدایہ: ۱۶/۳ و انظر تاسیس النظر ص ۵۱) اسی طرح محتاج والدین کے تین لڑکے ہوتو ان کے نفقہ کا حق ان تینوں پر واجب ہوگا۔

۱۲۰ قاعدہ :- الحقيقة تُترَك بدلالة الحال وتترك بدلالةِ الإستعمال و العادةِ۔

ترجمہ :- حقیقت کو دلالتِ حال اور دلالتِ استعمال وعادت کی وجہ سے چھوڑ دیا جائے گا۔

تشریح :- لفظ کو اپنے معنی موضوع لہٗ میں استعمال کرنا حقیقت ہے اور اس سے تجاوز کرکے دوسرے معنی میں استعمال کرنا مجاز ہے۔

قاعدہ ۳۵ میں تفصیل کے ساتھ جان چکے ہو کہ کلام میں اصل حقیقی معنی ہے اور جہاں تک ممکن ہو حقیقی معنی کو چھوڑا نہیں جائے گا لیکن اس کے خلاف مجازی معنی مراد لینے پر کوئی قرینہ پایا جائے تو حقیقت کو چھوڑ دیا جائے گا۔ صاحب اصول الشاشی نے ایسے پانچ معانی بیان کئے ہیں جن کی وجہ سے حقیقت کو ترک کردیا جاتا ہے (۱) دلالتِ عرف کی وجہ سے (۲) نفسِ کلام کی دلالت (۳) سیاقِ کلام کی دلالت (۴) متکلم کی حالت کی دلالت (۵) محلِ کلام کی دلالت۔

ان پانچ میں سے قاعدہ میں نمبر ایک اور چار کو بیان فرمایا ہے۔ بقیہ کے لئے (اصول الشاشی ص ۲۷) کی طرف مراجعت کریں۔ دلالت حال کی وجہ سے حقیقت کو ترک کردیا جاتا ہے اس کی مثال، جیسے شوہر کا اپنی بیوی سے جبکہ وہ گھر سے نکلنا چاہتی ہو یہ کہنا کہ اگر تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق۔ شوہر کے قول کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ جب بھی تو گھر سے نکلے تجھے طلاق لیکن دلالت

حال کی وجہ سے اس کے کلام کو مجازاً اسی وقت نکلنے پر منحصر کیا جائے گا یعنی اگر تو فی الحال نکلی تو تجھے طلاق۔ اس لئے کہ حالت اور ماحول کا تقاضہ یہی ہے کہ شوہر فی الحال نکلنے پر ہی طلاق کو معلق کر رہا ہے۔ اسی طرح اگر کسی آدمی نے کسی شخص کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا تو اگر موکل مسافر ہے تو اس کے قول کی مراد پکا ہوا گوشت ہوگی اور اگر مقیم ہے تو کچا گوشت۔ تو متکلم کی حالت کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا۔

دلالتِ استعمال و عادت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اسکی مثال: مثلاً کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا تو وہ شخص خنزیر اور آدمی کے گوشت کو کھانے سے حانث نہیں ہوگا اس لئے کہ عادۃً ان کے گوشت کو کھایا نہیں جاتا لہٰذا دلالتِ عادت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا۔

۱۳۱ قاعدہ :۔ الحقیقة تترك لتعذرها عقلاً و عادةً و لتعسرها.

ترجمہ :۔ حقیقت کو اسکے عقلاً یا عادۃً متعذر ہونے یا اسکے دشوار ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے۔

تشریح :۔ تعذر کا معنی یہ ہے کہ حقیقی معنی پر عمل ممکن ہی نہ ہو یا تو عقلاً یا عادۃً۔ اور تعسر کا معنی ہے عمل تو کر سکے لیکن ایک درجہ تکلف کے ساتھ۔

اب قاعدہ سمجھئے کہ کبھی لفظ کے حقیقی معنی کو اس لئے چھوڑ دیا جاتا ہے کہ اس پر عمل کرنا عقلی طور پر ممکن ہی نہیں یعنی عقل حقیقی معنی کے مراد لینے کو جائز ہی نہ قرار دیوے۔ مثلاً کوئی شخص اپنے سے بڑی عمر والے شخص کو "ھذا ابنی" کہے تو اس قول کے حقیقی معنی عقلاً متعذر ہے کیونکہ کوئی بیٹا اپنے باپ سے بڑا نہیں ہوسکتا اس لئے حقیقی معنی متروک ہوں گے اور مجازاً اس کے کلام کو محبت پر محمول کیا جائے گا۔

عادۃً حقیقی معنی کے متعذر ہونے کی مثال جیسے کوئی شخص قسم کھاوے کہ " واللہ لا اکل من ھذا القدر" اس کلام کا حقیقی معنی عادۃً متعذر ہے اسلئے کہ بذاتِ خود ہانڈی کا کھانا متعذر ہے اس لئے مجازاً اس کے کلام کو ہانڈی میں موجود شئی پر محمول کیا جائے گا۔

اور حقیقی معنی کے متعسر (دشوار) ہونے کی مثال جیسے کوئی شخص قسم کھاوے کہ " واللہ لا اکل من ھذہ الشجرة " اس کلام کا حقیقی معنی یہ ہے کہ نفسِ درخت کو نہ کھانے پر قسم کھائی ہے، لیکن چونکہ نفسِ درخت کا کھانا متعسر اور دشوار ہے اس لئے مجازاً اس کلام کو درخت کے پھل پر محمول کیا جائے گا۔ لہٰذا اگر وہ شخص نفسِ درخت کو کھالیوے تو حانث نہ ہوگا۔ (دیکھئے اصول الشاشی ص۱۶)

۱۳۲ قاعدہ :۔ حکم التیمم مأخوذ من حکم المسح علی الخفین.

ترجمہ :۔ تیمّم کا حکم، مسح علی الخفین کے حکم سے مأخوذ ہے۔

تشریح :۔ یعنی جو حکم مسح علی الخفین کا ہے وہ حکم تیمّم کا ہے۔ مثلاً موزوں پر مسح کرنا وقت سے پہلے جائز ہے، اسی طرح تیمّم بھی وقت سے پہلے جائز ہے اس لئے کہ تیمّم مسح ہی ہے جس کو غسل کے قائم مقام کر دیا گیا ہے لہٰذا وہ مسح علی الخفین کے مشابہ ہوگیا اور امام شافعیؒ کے نزدیک وقت سے پہلے تیمّم جائز نہیں ہے۔ موزوں پر مسح کرنے کے بعد جب تک وضوء باقی رہے

دو، چند نمازیں اداء کرنا صحیح ہے، اسی طرح ایک تیمم سے بھی صحیح ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ دورانِ نماز مسح علی الخفین کی مدت پوری ہو جائے تو نماز فاسد ہو جاتی ہے، اسی طرح متیمم اگر دورانِ نماز پانی پر قادر ہو جائے تو نماز فاسد ہو جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی۔ متیمم کے لئے متوضی کا امام بننا جائز ہے اس لئے کہ مسح غسل کے قائم مقام ہے جس طرح ماسح علی الخفین کے لئے جائز ہے کہ غاسل رجلین کا امام بنے۔ (تاسیس النظر ص ۷۲)

۱۲۳ قاعدہ :- الحَکَمُ کالقاضی.

ترجمہ :- حَکَم قاضی کے مانند ہے۔

تشریح :- حَکَم (بفتح الکاف) سے مراد ایسا شخص جس کو خصمین نے اپنے اختلافی قضیہ کو نمٹانے کے لئے فیصل بنایا ہو۔ اُس حَکَم کا درجہ مثل قاضی کے ہے، کہ جس طرح قاضی کے فیصلہ پر عمل ضروری ہے، اسی طرح حَکَم کے فیصلہ پر عمل ضروری ہے۔ اور جس طرح قاضی اپنے والدین، اولاد اور بیوی کے حق میں فیصلہ نہیں کر سکتا اسی طرح حَکَم بھی ان کے حق میں فیصلہ نہیں کر سکتا، ہاں البتہ ان کے خلاف فیصلہ کر سکتا ہے جس طرح کہ قاضی کر سکتا ہے البتہ بعض مسائل میں حَکَم کا حُکم قاضی سے مختلف ہے جن مسائل کو بحرالرائق: ۷/۲۷ میں بیان کیا گیا ہیں۔

تحکیم (حَکَم بنانے) کی شرطیں :- حَکَم بنانے کے لئے خصمین کی طرف سے ایسا لفظ کہنا شرط ہے جو حَکَم بنانے پر دال ہو۔ نیز جس کو حَکَم بنایا جا رہا ہے اسکا قبول کرنا بھی شرط ہے لہٰذا خصمین نے کسی کو حَکَم بنایا لیکن اس نے قبول نہیں کیا پھر اس نے کوئی فیصلہ کیا تو اس کے فیصلہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جب تک کہ با قاعدہ دوسری مرتبہ اس کو حَکَم نہ بنایا جائے۔

مُحکِّم (حَکَم بنانے والا) کے لئے عقلمند ہونا شرط ہے، آزادی اور اسلام شرط نہیں لہٰذا مکاتب اور عبد ماذون بھی کسی مسئلہ میں حَکَم بنا سکتے ہیں، اسی طرح ذمی بھی حَکَم بنا سکتا ہے۔

مُحکَّم :- جس شخص کو حَکَم بنایا جا رہا ہے اس میں قضاء اور فیصلہ کی اہلیت و صلاحیت شرط ہے، اور اس کا اہلِ شہادت میں سے ہونا ضروری ہے لہٰذا غلام، بچے، ذمی یا محدود فی قذف کو حَکَم بنانا صحیح نہیں ہے۔ حَکَم میں قضاء کی اہلیت کا ہونا حَکَم بنانے کے وقت بھی ضروری ہے اور فیصلہ کرنے کے وقت بھی، لہٰذا کسی بچہ کو حَکَم بنایا پھر وہ فیصلہ کے وقت بالغ ہو گیا۔ یا ذمی کو حَکَم بنایا پھر وہ مسلمان ہو گیا تو ان دونوں کا فیصلہ معتبر نہ ہوگا۔ اگر حَکَم بنانے کے وقت تو اہلیت ہو مگر فیصلہ کے وقت اہلیت نہ ہو تب بھی اس کا فیصلہ معتبر نہ ہوگا مثلاً کسی مسلمان کو حَکَم بنایا پھر وہ مرتد ہو گیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

مُحکَّم بہٖ :- یعنی جس قضیہ میں فیصلہ کرنا ہے، اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ حدود اور قصاص کے قبیل سے نہ ہو۔ اس لئے کہ مُحکَّم حدود اور قصاص میں فیصلہ نہیں کر سکتا۔

حَکَم بنانے کا ثبوت قرآن مقدس سے بھی ہے، چنانچہ ارشاد باری ہے "فابعثوا حکماً من أهله وحکماً من أهلها" اور حدیث پاک سے بھی اس کا ثبوت ہے، چنانچہ حضرت ابو شریح ؓ سے آقا ﷺ نے سوال فرمایا کہ آپ کی قوم

آپ کوابوالحکم کے لقب سے کیوں پکارتی ہے تو انہوں نے جواب دیا یارسول اللہ "إنّ قومي إذا اختلفوا في شئ فأتوني فحكمتُ بينهم فرضي عني الفريقان : فقال عليه الصلوٰة والسلام : ماأحسن هذا. نیز اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ آپ ﷺ نے بنوقریظہ کے معاملہ میں حضرت سعد بن معاذؓ کے فیصلہ پر عمل کیا جبکہ یہودیوں نے اپنے بارے میں حضرت سعدؓ کو حکم بنانے اور ان کے فیصلہ پر راضی ہونے کا اتفاق کرلیا تھا۔ (بحرالرائق:۷/۴۱)

۱۲٤ قاعده:— حكم الشئ قديدور مع خصائصه.

ترجمه:— کبھی کسی چیز کا حکم اس کے خصائص پر دائر ہوتا ہے۔

تشریح:— یعنی ایک چیز فی نفسہ محمود و مستحسن ہوتی ہے لیکن وہی شي کسی دوسری چیز کے لئے محظورات وممنوعات میں سے ہوتی ہے لہٰذا وہ ہی مستحسن شي کا دوسری شي سے تعلق اس شیٔ کے لئے فساد کا سبب ہوگی۔ مثلاً قرآن شریف کی تلاوت مصحف میں دیکھ کر بہت اچھی چیز ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جب مصلّی حالتِ نماز میں مصحف سے دیکھ کر قراءت کرے تو اس کی نماز فاسد ہوگی۔ (ردالمحتار:۲/۳۳۱) کیونکہ نماز میں مصحف دیکھ کر قراءت کرنے کی کراہت، اس عبادت کی خصوصیات میں سے ہے۔ جب اس نے اس عبادت کے ممنوعاتِ خاصہ میں سے ایک کا ارتکاب کیا تو اس کی نماز فاسد ہوگی اس لئے کہ شي کا حکم اس کے خصائص کے ساتھ دائر ہوتا ہے، البتہ امام ابویوسف ومحمدؒ کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی۔ اسی طرح اصحابِ احناف نے فرمایا ہے کہ محرم نے اگر شکار کی رہنمائی کی اور رہنمائی کی وجہ سے شکار قتل کیا گیا تو محرم دال پر جزاء واجب ہوگی اس لئے کہ یہ دلالت ایسی شي میں تصرف ہے جو محظوراتِ احرام کی خصائص میں سے ہے لہٰذا اس سے قتل کا حکم ثابت ہوجائے گا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک دال پر جزا نہیں ہے۔ اور یہ مسئلہ اس کے برخلاف ہے کہ مثلاً کسی نے کسی مسلمان کے قتل کی رہنمائی کی، اس لئے کہ یہ احرام کی خصائص میں سے نہیں ہے بلکہ وہ احرام اور غیر احرام ہر حال میں ممنوع ہے (تاسيس النظر ص ٦٨) اسی طرح وہ تمام امور جو قبل نماز کے مباح تھے مثلاً کلام کرنا، سلام اور چھینک کا جواب دینا، کھانا، پینا وغیرہ، وہ تمام امور نماز کے ممنوعات خاصہ میں سے ہیں لہٰذا کسی ایک کے ارتکاب سے نماز فاسد ہوجائے گی۔ (مستفاد از کتب الفتاوٰی)



باب الخاء

۱۲۵ قاعده :- الخاص مُبَیَّنٌ فلا یلحقهُ البیان.

ترجمہ :- خاص کا معنی واضح ہے لہٰذا اس کو بیان لاحق نہیں ہوگا۔

تشریح :- خاص ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو کسی ایک معلوم معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو کہ جس میں دوسرے معنی کا احتمال نہ ہو، صرف اپنے مخصوص معنی ومدلول ہی کو شامل ہو۔ خاص لفظ چونکہ اپنے معنی ومدلول کو قطعی اور یقینی طور پر اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اسمیں غیر کا احتمال نہیں ہوتا اور بذات خود (مُبَیَّن) یعنی واضح ہونے کی وجہ سے وہ کسی تفسیری وتوضیحی بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے، جیسے باری تعالیٰ کے فرمان " والمطلقات یتربصن با نفسهن ثلثة قروء " میں لفظ "ثلثة" خاص ہے اور اپنے مدلول (تین) کو قطعی طور پر شامل ہے۔ ثلثہ کا اطلاق نہ تین سے کم پر ہوسکتا ہے اور نہ تین سے زیادہ پر تو جب خاص اسقدر واضح ہوتا ہے تو اس کو بیان کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان " وار کعوا واسجدوا " میں رکوع وسجود جس کا حکم دیا گیا ہے وہ خاص لفظ ہے، معنیٰ معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے، کیوں کہ رکوع کے معنی حالتِ قیام سے جھکنے کے ہیں، اور سجدہ کے معنی زمین پر پیشانی ٹیکنے ہیں، اور خاص چونکہ تفسیری وتوضیحی بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے حدیث اعرابی کو خاص لفظ کے لئے بیانِ تفسیر قرار نہیں دیا جاسکتا کہ اس حدیث کی وجہ سے رکوع وسجدہ میں اور ان کے علاوہ قومہ، جلسہ میں تعدیل ارکان کو فرض قرار نہیں دیا جائے گا اور یہ قول امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کا ہے، جبکہ حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے اس حدیث کی وجہ سے تعدیل ارکان کو فرض قرار دیا ہے۔ حدیث اعرابی یہ ہے کہ رافع بن خلاد اعرابی مسجد میں آئے اور حضور ﷺ مسجد کے ایک کونہ میں تشریف فرما تھے، اعرابی نے تعدیل ارکان کی رعایت کئے بغیر جلدی جلدی نماز ادا کر کے رسول اللہ ﷺ کو سلام کیا آپ نے سلام کا جواب دے کر فرمایا " اِرْجِعْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ " خلاد بن رافع نے دوبارہ نماز ادا کر کے پھر اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں سلام عرض کیا، آپ نے سلام کے جواب کے بعد فرمایا " اِرْجِعْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ " مذکورہ اعرابی نے تیسری مرتبہ میں یا تیسری مرتبہ کے بعد کہا " عَلِّمْنِیْ یارَسُوْلَ اللّٰهِ " اس پر آپ ﷺ نے فرمایا " اِذا قُمْتَ اِلَی الصَّلٰوةِ فَاَسْبِغِ الْوُضُوْءَ ثُمَّ استقبل القِبْلَةَ فَکَبِّرْ ثُمَّ اقْرَءْ ما تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ثُمَّ ارْکَعْ حتّٰی تَطْمَئِنَّ راکِعًا ثُمَّ ارْفَعْ حتی تَسْتَوِیَ قَائِمًا ثُمَّ اسْجُدْ حتی تَطْمَئِنَّ ساجِدًا ثُمَّ ارفَعْ حتی تطمَئِنَّ جَالِسًا ثُمَّ اسْجُدْ حتی تطمئن ساجدًا ثم ارفع حتی تستوِیَ قائمًا افعل ذٰلِكَ فی صَلاتِكَ کُلِها " چنانچہ اس حدیث کو حضرات طرفینؒ نے قرآن پاک کے خاص لفظ کے لئے تفسیر نہیں قرار دیا کہ تعدیل ارکان اس کی وجہ سے فرض کیا جائے بلکہ نفس رکوع وسجدہ قرآن کے خاص لفظ سے فرض ہوں گے

اور اس حدیث کی وجہ سے تعدیلِ ارکان کو واجب قرار دیا جائے گا۔ (نور الانوار ازص ۱۴)

۱۳۶ قاعدہ:- خبر الآحاد إذا ورد مخالفاً لنفس الأصول لم یقبل.

ترجمہ:- خبر واحد جب نفس اصول (قیاس) کے مخالف وارد ہو تو خبر واحد کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

تشریح:- خبر واحد جب قیاس کے مخالف وارد ہو تو خبر واحد متروک ہوگی اور قیاس پر عمل کیا جائے گا۔ لیکن یہ حکم ہر خبر واحد کے بارے میں نہیں ہے بلکہ اس خبر واحد کے متعلق یہ حکم ہے کہ جسکا راوی حفظ وضبط اور عدالت میں تو مشہور ہو لیکن فقہ میں مشہور نہ ہو جیسے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انسؓ۔ اور اگر خبر واحد کا راوی فقہ میں بھی مشہور ہو اور اس کو اجتہاد کا درجہ حاصل ہونے کی وجہ سے تقدم حاصل ہو جیسے خلفاء راشدین اور عبادلۂ ثلاثہ یعنی حضرت عبداللہ ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ حضرت معاذ بن جبلؓ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت عائشہؓ۔ اگر ان حضرات سے خبر واحد مروی ہو تو مقبول ہوگی اور اس کے مقابل قیاس متروک ہوگا۔

راوی کے فقہ میں مشہور نہ ہونے کی صورت میں اگر اس کی خبر واحد قیاس کے موافق ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا اور حتی الامکان یہی کوشش ہوگی کہ دونوں پر عمل ہو جائے۔ لیکن اگر ایسی صورت ممکن نہ ہو تو پھر ایسی خبر واحد جس کی وجہ سے قیاس کا ترک کرنا لازم آتا ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور وہ قیاس کے مقابل متروک ہوگی۔ اور اگر کوئی ایسی صورت ہو کہ وہ خبر واحد ایک قیاس کے تو موافق ہے لیکن دوسرے قیاس کے مخالف ہے۔ اس وقت قیاس کے موافق ہونے کی صورت کا لحاظ کرتے ہوئے اس کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

غیر فقیہ راوی کی خبر واحد قیاس کے مخالف ہونے کی وجہ سے اس لئے متروک ہوتی ہے کہ اگر مخالفتِ قیاس کے باوجود غیر فقیہ کی خبر پر عمل کیا گیا تو قیاس کا دروازہ من کل وجہ بند ہو جائے گا۔ حالانکہ باری تعالیٰ نے **فاعتبروا یا أولی الأبصار** کے ذریعہ قیاس کا امر فرمایا ہے۔ نیز عام طور پر حدیث، بالمعنیٰ نقل کی جاتی ہے نہ کہ باللفظ پس راوی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں اس بات کا قوی امکان ہے کہ اس غیر فقیہ راوی نے اس حدیث کو نقل کرنے میں غلطی کی ہو اور اس نے آنحضور ﷺ کی مراد ہی کو نہ سمجھا ہو اور جب ایسا ہے تو اس کے قول پر کیسے اعتماد کیا جا سکتا ہے اور اس کے قول کی وجہ سے قیاس کو کیسے ترک کیا جا سکتا ہے۔

غیر فقیہ کی خبر جو قیاس کے مخالف ہو اس کی مثال۔ جیسا کہ حضرت ابو ھریرہؓ سے مرفوع حدیث مروی ہے جس کو امام ابو داؤد اور ترمذی نے نقل فرمایا ہے "**من غسّل المیت فلیغتسل ومن حملهٗ فلیتوضأ**" اگر کسی نے میت کو غسل دیا تو وہ خود بھی غسل کرے اور جس نے میت کو اٹھایا وہ وضوء کرے۔ اس خبر واحد سے ثابت ہوتا ہے کہ میت کو غسل دینے کی وجہ سے غسل دینے والے پر غسل واجب ہو جاتا ہے اور جنازہ اٹھانے کی وجہ سے اٹھانے والے پر وضوء واجب ہو جاتا ہے۔ حالانکہ قیاس اس کے خلاف ہے، اس لئے اس مسئلہ میں سب کے نزدیک قیاس پر عمل ہے، اور حدیث ابو ھریرہؓ متروک ہے۔

دوسری مثال وہ حدیث ہے جو مسئلہ مصرّات میں حضرت ابو ھریرہؓ سے مروی ہے "إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال

لاتصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعدأن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر" (رواہ مسلم، ابو داؤد). اللہ کے رسول ﷺ نے یہ فرمایا کہ اونٹنی اور بکری کے تھنوں میں دودھ جمع نہ کرو، جس نے تصریہ کے بعد خریدا تو اس جانور کو دوہنے کے بعد مشتری کو اختیار ہوگا اگر پسند آجائے تو جانور کو اپنے پاس روک لے اور اگر پسند نہ آئے تو اس جانور کو واپس کردے (اور نکالے ہوئے دودھ کے بدلے میں) ایک صاع تمر دیدے۔

یہ حدیث من کل وجہ قیاس کے مخالف ہے کیونکہ نقصانات میں قیاس یہ ہے کہ اگو وہ شیٔ ذوات الامثال میں سے ہے تو ضمان مثل صوری سے واجب ہوتا ہے اور اگر ذوات القیم میں سے ہے تو قیمت واجب ہوتی ہے۔ پس اگر دودھ ذوات الامثال میں سے ہے تو مشتری پر اس دودھ کا ضمان جس کو اس نے استعمال کرلیا ہے اس کے مثل دودھ کے ساتھ واجب ہونا چاہئے یعنی اتنا ہی اس جیسا دودھ واجب ہونا چاہئے، اور اگر دودھ ذوات القیم میں سے ہے تو اس دودھ کی بازار کے مطابق قیمت واجب ہونی چاہئے، اور یہاں حدیث میں ان دونوں میں سے کسی کو واجب نہیں کیا گیا بلکہ ایک صاع تمر واجب کیا گیا ہے جو دودھ کی نہ مثل صوری ہے اور نہ ہی مثلِ معنوی، اس لئے ہمارے اصحاب نے اس خبر واحد کو ترک کردیا ہے۔

فائدہ: - تصریہ کہتے ہیں جانور کے تھن میں دودھ جمع کرنا یعنی جانور کو فروخت کرنے کے لئے بازار میں لے جانے سے قبل مشتری کو دھوکہ دینے کے لئے، اور زیادہ دودھ باور کرانے کے لئے ایسا کرتے ہیں کہ ایک دوروز اس جانور کا دودھ نہیں نکالتے بلکہ اس کے تھنوں کو باندھ دیتے ہیں تاکہ جب مشتری نمونے کا دودھ نکال کر دیکھے تو وہ جانور زیادہ دودھ دے اور اس کی قیمت زیادہ لگانے پر مجبور ہوجائے۔

نوٹ: - یہ بات یاد رہے کہ خبر کو قیاس پر مقدم کرنے کے لئے راوی کے فقیہ ہونے کی شرط احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کا مذہب ہے اور قاضی ابوزید نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور متاخرین میں سے، بہت سے علماء نے عیسیٰ بن ابان کے مذہب کی تابعداری کی ہے۔ البتہ ابوالحسن کرخیؒ اور احناف کے متقدمین فقہاء کے نزدیک خبر کو قیاس پر مقدم کرنے کے لئے راوی کے فقیہ ہونے کی شرط منقول نہیں بلکہ ہر عادل راوی کی خبر (خواہ فقیہ ہو یا غیر فقیہ) قیاس پر مقدم ہوگی جبکہ وہ کتاب وسنت کے مخالف نہ ہو۔ امام ابوحنیفہؒ نے تو یہاں تک بیان فرمایا کہ جو بات ہم تک اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے پہنچی ہے وہ ہمارے سر اور آنکھوں پر (یعنی اس کو ہی قبول کیا جائے گا اس کا درجہ مقدم ہوگا) لہٰذا غیر فقیہ راوی کی روایت بھی قیاس پر مقدم ہوگی اسی وجہ سے امیر المومنین حضرت عمر فاروقؓ نے حمل بن مالک کی حدیث کو باوجود ان کے غیر فقیہ ہونے کے جنین کے مسئلہ میں قبول فرمائی ہے حالانکہ وہ حدیث قیاس کے مخالف ہے۔

رہا مسئلہ حدیث مصراۃ کا جس کو عیسیٰ بن ابان نے اپنے مذہب کی تائید میں پیش فرمایا ہے تو اس کے متعلق یہ جواب دیا گیا ہے کہ اول حضرت ابوھریرہؓ کو غیر فقیہ رواۃ میں شمار کرنا ہی غلط ہے بلکہ وہ فقیہ، مجتہد راوی ہے۔ صحابہؓ کے زمانہ میں فتویٰ دیا کرتے تھے اور صحابہ کے زمانہ میں وہی صحابی فتویٰ دے سکتا ہے جو فقیہ اور مجتہد ہو۔ اب رہ گیا سوال حدیث کے ترک کرنے کا تو اس کا جواب یہ

ہے کہ ہم نے حضرت ابوھریرہؓ کی حدیث کو اس وجہ سے ترک نہیں کیا کہ وہ قیاس کے مخالف ہے بلکہ قرآن پاک ' فاعتدوا بمثل مااعتدی "اور جزاء سیئة سیئة مثلھا ' کے مخالف ہونے کی وجہ سے نیز حدیث مشہور "الخراج بالضمان" کے مخالف ہونے کی وجہ سے اس کو ترک کردیا ہے۔ (نورالانوار ص ۱۸۳ احاشیہ ص ۲۲ حسامی ص ۷۵ حاشیہ ۳ و انظر تاسیس النظر ص ۷۷)

۱۲۷ قاعدہ :- خبر الواحد حجة للعمل به في باب الدين.

ترجمہ :- خبر واحد دین کے باب میں حجت ہے اس پر عمل کے لئے۔

تشریح :- خبر واحد سے مراد وہ خبر ہے جس کے ناقل ایک ہو یا چند ہو مگر وہ مشہور کی حد کو نہ پہونچے ہو۔

قاعدہ میں خبر واحد سے عام معنی مراد ہے خواہ خبر واحد حدیث ہو یا حدیث نہ ہو بلکہ عام لوگوں کی خبر ہو جو مشہور کی حد تک نہ پہنچی ہو۔ اگر خبر واحد، حدیث ہے تو چونکہ خبر واحد گمانِ غالب کا فائدہ دیتی ہے اس لئے ایسی حدیث سے، ان بنیادی اصول و اعتقادات کا ثبوت نہیں ہوگا جن پر ایمان و کفر کا مدار ہے، البتہ دینی مسائل (عبادات اور شرعی سزاؤں) کا حکم ان سے ثابت ہوگا، اسی طرح خبر واحد سے حقوق العباد کا بھی ثبوت ہوگا۔ (زیادہ تر احادیث نبویہ اسی قسم کی ہیں)

اور اگر خبر واحد حدیث نہیں ہے تو پھر اس خبر کی دو حیثیتیں ہوگی۔ یا تو اس خبر میں الزام کا معنی ہوگا یا نہیں ہوگا، یعنی اس خبر کے ذریعہ کسی دوسرے پر کوئی حق لازم ہوتا ہوگا، یا نہیں ہوتا ہوگا۔ اگر الزام کا معنی ہے تو اس خبر کا شہادت کے درجہ کا ہونا ضروری ہوگا۔ چنانچہ اس خبر میں شہادت کے تمام شرائط کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ مثلاً شہادت کے لفظ کا استعمال کرنا، شاہدوں کا عادل ہونا، ان کی تعداد کا مکمل ہونا، اور شاہدوں کا فاسق نہ ہونا وغیرہ، تاکہ بندوں کے حقوق تلف ہونے سے محفوظ رہ سکیں۔ البتہ جس مقام پر تعداد کا لحاظ کرنا دشواری کا باعث ہو، اس مقام پر تعداد کا مکمل ہونا شرط نہ ہوگا۔ جیسا کہ بچے کی ولادت کے سلسلے میں محض ایک دایہ کی شہادت کافی متصور ہوگی۔

اور اگر کسی خبر میں ملزمہ ہونے کی صفت بالکلیہ معدوم ہو جیسا کہ وکالت کی اطلاع یا مضاربت کی خبر وغیرہ، ایسی خبروں میں تمیز یعنی سمجھداری کی شرط کے ساتھ اگر کوئی بچہ بھی خبر دیدے تو اس کی خبر مقبول ہوگی، ایسی اخبار میں عدالت کی بھی شرط ساقط ہوجائے گی، چنانچہ اگر کافر یا فاسق شخص بھی خبر دے تو اس کی خبر سے بھی حکم ثابت ہوجائے گا۔ مثلاً کوئی باتمیز بچہ یا فاسق کسی کو یہ خبر دے کہ یہ شي فلاں شخص نے آپ کو ہدیہ دی ہے تو ان کی خبر مقبول ہوگی اور اس شي پر ھدیہ کا حکم ثابت ہوگا۔

اور اگر کسی خبر میں بعض اعتبار سے الزام ہے اور بعض اعتبار سے الزام نہیں ہے جیسا کہ وکیل کو معزول کرنے کی خبر میں ایک اعتبار سے الزام کی صفت موجود ہے اور ایک اعتبار سے الزام کی صفت موجود نہیں ہے۔ اس اعتبار سے کہ اس خبر کے قبول کر لینے سے لازم آتا ہے کہ وکیل کو آئندہ تصرفات سے روک دیا جائے لہٰذا اس میں الزام کا معنی ہے، اور اس اعتبار سے اس میں کوئی الزام کا معنی نہیں ہے کہ اس خبر میں مؤکل کا اپنے خاص حق میں تصرف کرنے کی اطلاع دینا ہے جو اس کا ذاتی حق ہے، اس لئے اس میں کوئی الزام کا معنی نہیں ہے۔ چنانچہ ایسی خبر میں یہ دیکھنا ہوگا کہ مخبر کیا حیثیت رکھتا ہے اگر مخبر قاصد یا وکیل کی حیثیت

رکھتا ہے تو اس کے غیر عادل ہونے کی صورت میں بھی اس کی اطلاع اور خبر قابلِ قبول ہوگی، اور اگر وہ شخص فضولی ہے اور اپنی طرف سے خبر دے رہا ہے تو اس میں عدالت اور تعداد کا ہونا شرط ہے۔ (شرح مجلّہ ص ۳۱۸)

۱۳۸ قاعدہ :- خبر الواحد لاينفك عن الشبهة.

ترجمہ :- خبر واحد شبہ سے جدا نہیں ہوتی ہے۔

تشریح :- اس قاعدہ میں اس بات کی وضاحت ہے کہ خبر واحد میں چونکہ شبہ ضرور ہوتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ خبر صادق ہو یا کاذب، تو اس کی اس خبر کے ذریعہ وہ بات جو یقینی درجہ کی ہو اس کو ختم نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ جب کفار کو امان دیا جا چکا ہو اور یہ عہد پختہ اور یقینی ہو گیا ہو، اب اس کے بعد کفار کی طرف سے ایک قاصد نے آکر نقضِ عہد کی خبر دی اور اس قاصد نے کفار کو بھی جا کر کہہ دیا کہ میں نے مسلمانوں تک خبر پہونچا دی ہے۔ تب بھی مسلمانوں کے لئے ان پر حملہ کرنا مناسب نہیں، جب تک کہ اس کی مکمل تحقیق نہ کرلے اسلئے کہ خبر واحد شبہ سے جدا نہیں ہوسکتی لہٰذا اس کی خبر میں کذب اور غلطی کا بھی احتمال ہے۔ بالفرض اگر وہ اپنی خبر میں کاذب تھا تو پھر حملہ کرنے کے بعد تدارک ممکن نہ ہوگا۔ اور اگر خبر واحد امان کے متعلق ہو تو اس پر اعتماد کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ اس کے غلط ہونے کی صورت میں اس کا تدارک ممکن ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۴۶/۲)

۱۳۹ قاعدہ :- الخراج بالضمان.

ترجمہ :- کسی شئ کے منافع ذمہ داری پر ہے۔

تشریح :- خراج سے مراد کسی شئ سے نکلنے والی پیداوار اور منافع ہے جو شئ سے نکلے۔ مثلاً درخت کا خراج (پیداوار) اس کے پھل ہیں۔ اور جانور کا خراج اس کا دودھ اور نسل ہے اور ضمان سے مراد حق ملکیت اور ذمہ داری ہے، یعنی جو شخص کسی چیز کی ایسی ذمہ داری لے کہ وہ چیز اگر تلف ہو جائے تو وہ ذمہ دار ہو۔ تو وہ شخص اس ذمہ داری کے مقابلہ میں اس سے استفادہ کرسکتا ہے اور اس کی پیداوار کو استعمال کرسکتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے ایک جانور خیارِ عیب کی شرط پر خریدا اور اس کو استعمال کیا۔ پھر اگر وہ اس جانور کو واپس کردے تو اس استعمال کے بدلے میں اس کو کچھ اداء کرنا واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ واپسی سے قبل اگر وہ جانور مشتری کے قبضہ میں تلف ہو جاتا تو مشتری کا مال ہی تلف ہوتا۔ بائع کا مال تلف نہ ہوتا۔

یہ قاعدہ دراصل ایک حدیث ہے جس کو امام احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور ابن حبان نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے۔ ایک آدمی نے غلام خریدا وہ کافی عرصہ اس کے پاس رہا، اس کے بعد اس غلام میں عیب ظاہر ہوا۔ تو مشتری نے یہ مقدمہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پیش کیا، آنحضرت ﷺ نے وہ غلام بائع کو واپس کرا دیا، بائع نے حضور ﷺ کی خدمت میں عرض کیا کہ حضور اس نے میرے غلام کو استعمال کیا ہے۔ تب آپ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا "الخراج بالضمان" آمدنی ذمہ دار کا حق ہوتا ہے۔

چنانچہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان جوامع الکلم میں سے ہے، کیونکہ بہت سے احکام کا جامع ہے اسی بناء پر بطور ضرب

المثل استعمال ہونے لگا ہے۔

جوامع الکلم۔ کلام کے ایسے مجموعہ کو کہا جاتا ہے جس کا ہر فرد اپنے اندر متعدد احکام لئے ہوئے ہوتا ہے۔

(شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۲۷۷)

۱۳۰ قاعدہ:۔ الخصم إذاسکت عن الجواب فی مجلس القاضی جُعِلهٗ منکراً وإذاسکت عن الیمین بعد ما طلب منهٗ جعلهٗ ناکلاً.

ترجمہ:۔ مدمقابل جب قاضی کی مجلس میں جواب سے خاموش رہے تو اسے منکر قرار دیا جائے گا اور جب اس سے طلبِ یمین کے بعد وہ خاموش رہے تو اسے قسم سے باز رہنے والا قرار دیا جائے گا۔

تشریح:۔ قاضی کی مجلس میں جب مدعیٰ علیہ سے سوال کیا جائے اور وہ جواب دینے سے خاموش رہے تو اس کی خاموشی کو حق کے قبول کرنے سے انکار پر محمول کیا جائے گا۔ لأن تاخیر البیان عن وقت الحاجة لایجوز، اور جب قاضی اس منکر سے یمین کا مطالبہ کرے اور وہ خاموش رہے تو اس کو یمین سے باز رہنے والا شمار کیا جائے گا۔ اور یمین سے نکول (باز رہنا) اقرار کے درجے میں ہوتا ہے۔ گویا اس نے مقابل کے دعویٰ کو قبول کرلیا۔ لیکن ایک مرتبہ یمین سے خاموش رہنے کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس سے تین مرتبہ یمین کا مطالبہ کیا جائے اور ہر مرتبہ یہ کہا جائے کہ اگر قسم نہ کھائی تو تمہارے خلاف فیصلہ کیا جائے گا۔ تینوں مرتبہ یمین سے نکول پایا جائے تو اب اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے۔ یہ بات یاد رہے کہ تین مرتبہ یمین کا مطالبہ احتیاط کی بناء پر ہے اور حجت تام کرنے کے لئے ہے، لیکن اگر ایک مرتبہ نکول کے بعد اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے تو جائز ہے، اور یہی صحیح قول ہے۔ (از ھدایہ:۳/۲۰۲)

شرح سیر کبیر میں بیان فرمایا ہے کہ اسلام سے مرتد ہونے والے پر اسلام کو پیش کیا جائے گا، اگر وہ کچھ جواب نہ دے تو اس کو خصم کے درجہ میں مان کر اس کے سکوت کو اسلام کے قبول کرنے سے انکار پر محمول کیا جائے گا، اور اس کو بھی تین مرتبہ اسلام پیش کیا جائے اور ہر مرتبہ اس کو اس بات سے ڈرایا جائے گا کہ اگر اس نے اسلام قبول نہ کیا تو قتل کا حکم لگا دیا جائے گا۔ (تینوں مرتبہ کچھ جواب نہ دے تو وہ واجب القتل ہوگا) (شرح سیر کبیر:۲/۸۳)

۱۳۱ قاعدہ:۔ الخطأ فیمالایشترط التعیین لایضر.

ترجمہ:۔ جن چیزوں میں تعیین شرط نہیں، ان میں خطاء نقصان دہ نہیں۔

تشریح:۔ جب بغیر تعیین کے وہ شئ صحیح ہوجاتی ہے تو نفسِ تعیین ہی کی کوئی ضرورت نہیں لہٰذا تعیین میں اگر غلطی ہو جائے تو اس سے اس شئ کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔ مثلاً نماز میں رکعتوں کی تعداد کی نیت شرط نہیں ہے۔ اب اگر کسی شخص نے ظہر کی نماز میں یوں نیت کی کہ میں ظہر کی تین رکعتیں یا پانچ رکعتیں پڑھتا ہوں تو عددِ رکعات کی تعیین میں خطاء سے نماز کی صحت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوگا۔ کیونکہ عدد رکعات کی تعیین، نماز کی نیت میں شرط نہیں ہے، اور جس چیز میں تعیین شرط نہیں

اس میں خطاء مضر نہیں۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۱۲۶)

اسی طرح کسی شیئ کے فروخت کرتے وقت اشارہ کے ذریعہ تعیین کے بعد تسمیہ کے ذریعہ تعیین شرط نہیں لہٰذا اس میں خطاء سے بیع میں کوئی خلل واقع نہ ہوگا۔ مثلاً کوئی شخص کسی قلم کی بیع کے وقت اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہ کہے کہ یہ سیاہ رنگ کا قلم اتنے میں فروخت کیا، تو اگر وہ قلم سیاہ رنگ کے علاوہ دوسرے رنگ کا نکلا تو بیع صحیح ہوجائے گی۔ (شرح مجلہ عربی:۱/۱۶۴)

اسی طرح اگر امام نے یہ تعیین کی کہ میں فلاں فلاں کو نماز پڑھاتا ہوں اور جن کی تعیین کی تھی وہ لوگ نہ تھے تب بھی سب کی نماز صحیح ہوگی اس لئے کہ یہ تعیین ضروری نہیں تھی۔ اسی طرح اگر قاضی نے گواہوں سے مختلف فیہ دابہ کے رنگ کے متعلق سوال کیا تو شاہدوں نے ایک رنگ کا تذکرہ کیا، پھر شہادت کے وقت دوسرے رنگ کا تذکرہ کیا تو یہ خطاء بھی مضر نہ ہوگی۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۱۲۶)

۱۳۲ قاعدہ :- خیر الأمور أوساطها.

ترجمہ :- تمام امور میں بہترین درمیانی امر ہے۔

تشریح :- شرح سیر کبیر میں بیان فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کسی کو اس بات کا وصی بنایا کہ میری طرف سے ایک شخص کو غزوہ میں بھیجنا۔ چنانچہ وصیت کے مطابق ایک شخص کو غزوہ میں بھیجا لیکن اس کو مرابط بنایا گیا جو دشمن کی زمین میں بھی داخل نہیں ہوا۔ تب بھی یہ وصیت پوری ہوجائے گی، اس لئے کہ رباط، غزوہ ہی کے حکم میں ہے گویا کہ اس کو غزوہ میں بھیجا اور غزوہ کے لئے دشمنوں کی زمین میں داخل ہوگیا ایسا متصور ہوگا۔

اب اگر وارث اور وصی کے درمیان اس بات میں اختلاف ہوجائے کہ اس کو کتنے دنوں تک مرابط بنایا جائے۔ وصی کا کہنا ہے کہ اس کو چالیس دن تک مرابط بنایا جائے (تاکہ رباط کی فضیلت حاصل ہو) اور وارث کا کہنا ہے کہ نہیں صرف ایک دن کے لئے بھیجا جائے۔ تو قاضی ادنی رباط یعنی تین دن کا فیصلہ کرے گا۔ اس لئے کہ اس ادنی پر عمل کرنے سے وصیت پوری ہو جاتی ہے، لہٰذا وہ ادنی واجب ہوگا۔ اس لئے کہ مورث کے مرنے کے بعد اس کے مال کے ساتھ بالیقین وارثوں کا حق متعلق ہوگیا ہے، اس لئے ظنی چیز کی وجہ سے وارثوں کا حق ترکہ سے ختم نہیں کیا جائے گا اور چالیس دن پر عمل کرنے سے زیادہ مال خرچ ہوگا۔ جس کی وجہ سے وارثوں کا نقصان ہوگا۔ ہاں اگر مورث چالیس دن کی صراحت کرتا تو اب چالیس دن تک کے لئے بھیجنا یقینی ہوجاتا اور یقینی شي سے یقینی شي ختم اور زائل ہوسکتی ہے۔ اور تین دین سے وصیت پوری ہوجاتی ہے، اس لئے کہ حدیث پاک میں تین دن کے رباط پر فضیلت کا وعدہ ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا "من رابط یوماً فی سبیل الله کان کصیام العمر وقیامه" أو قال کلاماًهذا معناه" ومن رابط أربعین یوماً کان لهُ کذا و کذا، ومن رابط ثلثة أيام کان لهُ کذا" اس حدیث پاک میں غور فرمایئے تین عددوں کا ذکر ہے (۱) ایک دن (۲) چالیس دن (۳) اور تین دن۔ اور تین اوسط عدد ہے۔ لہٰذا وصی اور وارث کے درمیان اختلاف کے وقت اوسط عدد کو لیا جائے گا، اس لئے کہ تین کا عدد اقل یعنی ایک

دن سے زیادہ ہے اور اکثر یعنی چالیس دن سے کم ہے۔ اور آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا ہے"خیر الأمور أوساطها" اس بناء پر اوسط یعنی تین دن کے رباط کا فیصلہ کیا جائے گا۔ (شرح سیر کبیر: ۲۶۳/۵)

اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ماءِ قلیل و کثیر کا مدار پانی کے پھیلاؤ پر ہے اگر پانی کا پھیلاؤ اتنا ہے کہ ایک طرف کی حرکت کا اثر دوسری طرف نہیں پہونچتا تو وہ کثیر ہے اور حرکت کا اثر دوسری طرف پہنچتا ہے تو یہ ماء قلیل کی علامت ہے، امام اعظمؒ کے مسلک کے لئے تعبیر ہے"ظهور الأثر وعدمه" ایک طرف کے اثر کا دوسری طرف پہنچنا یا نہ پہنچنا، پھر چونکہ اس کا سمجھنا عوام کے لئے مشکل تھا تو طلبہ نے امام محمدؒ سے اس کی تعیین چاہی تو آپ نے فرمایا"كصحن مسجدي هذا" جس میں وہ سبق پڑھا رہے تھے اس کے صحن کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ میری اس مسجد کی صحن کے بقدر پانی کا پھیلاؤ ہو تو وہ کثیر پانی ہے، طلبہ نے اس صحن کی پیمائش کی تو متعدد اقوال پیدا ہو گئے، ہشت در ہشت، دہ در دہ، دروازہ در دروازہ یعنی ہر کنارہ آٹھ ہاتھ یا دس ہاتھ یا بارہ ہاتھ کا ہوا ایک ہاتھ ڈیڑھ فٹ کا ہوتا ہے، بعد کے مفتیوں نے درمیانی قول"دہ در دہ" فتویٰ کے لئے متعین کر دیا، مگر یہ اصل مذہب نہیں ہے، اصل مذہب"ظهور الأثر وعدمه" ہے۔ (تحفۃ الألمعی: ۳۰۰/۱)



باب الدال

۱۳۳ قاعدہ :۔ درأ المفاسد اولی من جلب المنافع

ترجمہ :۔ مفاسد کا دفع کرنا منفعت کے حصول سے اولی ہے۔

تشریح :۔ یعنی جب کسی مفسدے اور مصلحت کا مقابلہ ہو تو اکثر حالات میں مفسدے کا ازالہ اور دفع کرنا اولی قرار پائے گا؛ کیونکہ شریعت نے ممنوعات کو ماموارت کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت دی ہے۔ اس لیے کہ ماموارت کے امتثال سے ایسا ضرر لازم آتا ہے جو شارع کی نہی کی حکمت کے منافی ہے، اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے: "جب میں تم کو کسی شئ کا حکم دوں تو اس کو اپنی استطاعت کے مطابق بجالاؤ، لیکن جس امر سے میں تم کو منع کروں اس سے بالکل اجتناب کرو"، کشف میں ایک حدیث ہے: "کسی ذرہ جیسے ممنوع کو چھوڑ دینا جن وانس دونوں کی عبادت سے افضل ہے"۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۲۶۴)

قاعدہ کی مثال یہ ہے کہ ہر شخص کو اپنی ملکیت میں اپنی مرضی کے مطابق ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہے۔ لیکن جب اس کے ساتھ غیر کا حق بھی متعلق ہو تو پھر مالک کو مستقلاً تصرف سے روکا جاسکے گا۔ مثلاً ایک مکان کی تحتانی منزل ایک شخص کی ہے اور فوقانی منزل دوسرے شخص کی ہے، فوقانی منزل کے مالک کا یہ حق ہے کہ اس میں سکونت وقیام کرے اور تحتانی منزل کا مالک یہ حق رکھتا ہے کہ اوپر کی چھت اس کے حق میں بارش وغیرہ خطرات سے محفوظ رہے۔ لہٰذا ان دونوں میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ بلا اجازت کوئی ایسا عمل کرے جو دوسرے کے لیے مضر ہو، اور نہ یہ حق ہوگا کہ عمارت میں سے کچھ حصہ منہدم کرنے کا اقدام کرے، اس لیے کہ کسی شئ کے مالک ہونے کا تقاضا اگرچہ یہ ضرور ہے کہ مالک اس میں جس طرح کا تصرف کرنا چاہے کرے، لیکن جب اس کی ملک کے ساتھ کسی دوسرے کا حق بھی متعلق ہو گیا ہو تو ایسے تصرف سے منع کیا جائے گا، جو دوسرے کے لیے ضرر رساں ہو —— یہ یاد رکھئے کہ اس قاعدہ کا حکم اس وقت جاری ہوگا جب کہ وہ امر جس کو ضرر تصور کیا جارہا ہے، کسی جائز تصرف کے ذریعہ سے موجود نہ چلا آرہا ہو، اس لیے کہ اگر وہ پہلے سے شرعی تصرف کے ذریعہ موجود رہا ہے تو اب اس ضرر کے دفعیہ کے لیے اول کو مجبور نہیں کیا جائے گا، بلکہ دوسرا شخص جس کو ضرر لاحق ہو رہا ہے خود اس کا ازالہ کرے گا، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی لوہار کی دکان کے پہلو میں جو پہلے سے موجود تھی اپنا مکان تعمیر کیا تو اس مکان والے کو لوہار کے لوہا کوٹنے سے ضرر پہنچنے سے ازالہ کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا، بلکہ اس ضرر کا ازالہ یہ مکان دار خود کرے گا۔

قاعدہ کی دوسری مثال اشباہ میں یہ بیان کی ہے کہ جب کسی عورت پر غسل فرض ہو اور اس کے لیے مردوں سے پردہ کر کے غسل کرنے کی کوئی صورت ممکن نہ ہو تو وہ نماز کو مؤخر کردے اور مفسدہ سے بچے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۲۶۵)

اسی طرح کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرنا مسنون ہے لیکن روزہ کی حالت میں یہ عمل مکروہ ہے۔

(شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۲۶۶)

اس قاعدہ کی تشریح میں ہم نے ''اکثر حالات کی قید'' اس لیے لگائی ہے کہ بعض حالات میں مصلحت کی رعایت کرنا مفسدہ کے ازالہ پر مقدم ہوا کرتا ہے، جس کے منجملہ نماز کا مسئلہ ہے کہ جب اس کے شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے مثلاً طہارت یا ستر عورت، یا قبلہ کی طرف توجہ، تو ان شرائط کی عدم موجودگی میں نماز کا ادا کرنا غیر صحیح ہوگا، کیونکہ ان مذکورہ امور میں سے ہر ایک امر ایک مفسدہ ہے، جس کے پائے جانے سے معبود کی تعظیم میں خلل پیدا ہوتا ہے، اس لیے کہ انسان کو اپنے معبود سے مناجات کے وقت اپنے حالات میں سے بہتر حالت میں ہونا ضروری ہے۔ لیکن اس کے باوجود اگر ان میں سے کسی امر پر عمل کرنا مشکل ہو جائے تو نماز کا فریضہ ساقط نہ ہوگا، بلکہ ان مفاسد کے ہوتے ہوئے نماز کی مصلحت کو مقدم تصور کر کے نماز کی ادائیگی کا حکم دیا جائے گا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۲۶۶)

اسی طرح کذب مفسدہ (حرام) ہے، لیکن اس میں کوئی عظیم مصلحت پوشیدہ ہو تو جواز کا درجہ حاصل کر لے گا، چنانچہ دو لوگوں کے درمیان اصلاح کے لیے یا زوجہ کی اصلاح کے لیے جائز ہوگا۔ (شرح مجلہ، ص:۹۴ و شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۲۶۶)

۱۳۴ قاعدہ:- دعوى السبب كدعوى الحكم الثابت بالسبب.

ترجمہ:- سبب کا دعویٰ سبب سے ثابت ہونے والے حکم کے دعویٰ کے مانند ہے۔

تشریح:- قاعدہ کا معنی واضح ہے کہ جب کوئی شخص سبب کا دعویٰ کرے تو اس سے مقصود چونکہ وہ حکم ثابت کرنا ہوتا ہے جو اس سبب کی وجہ سے پایا جاتا ہے، تو سبب کا دعویٰ سبب سے ثابت شدہ حکم کا دعویٰ کرنا متصور ہوگا، لہٰذا حکم کے دعویٰ کے وقت جن شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، ان شرائط کا سبب کے دعویٰ کے وقت بھی پایا جانا ضروری ہے، ان کے بغیر مدعی کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً کسی شخص نے کسی دوسرے شخص پر یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو خریدا ہے، یعنی یہ میرا غلام ہے، کیونکہ خریدنے (سبب) کا دعویٰ حکم کے دعویٰ کے مانند ہے، تو گویا کہ اس مدعی نے اس کے غلام ہونے کا دعویٰ کیا، اور غلامی کا حکم بغیر بینہ کے اور بغیر اس شخص کے اقرار کے ثابت نہیں ہوتا، اسی طرح سبب کا دعویٰ بھی بغیر بینہ اور اس کے اقرار کے معتبر نہ ہوگا۔ (شرح سیر کبیر:۵/۲۸)

اسی طرح اگر کسی عورت نے میاں، بیوی دونوں سے کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، تو دعویٰ دودھ پلانے کا کیا، جو سبب ہے ملک نکاح کے زوال کا، اور ملک نکاح کے زوال کا دعویٰ بغیر بینہ کے قبول نہیں ہوگا، لہٰذا رضاع کے ثبوت کے لیے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت ضروری ہوگی، صرف تنہا عورتوں کی شہادت سے بھی رضاع ثابت نہ ہوگا۔ (از ہدایہ:۲/۳۵۴)

۱۳۵ قاعدہ:- الدلالة في المقادير التي لا يسوغ الاجتهاد في إثبات أصلها، متى اتفقت في الأقل واضطربت في الزيادة، يؤخذ بالأقل فيما وقع الشك في إثباته وبالأكثر فيما وقع الشك في إسقاطه.

ترجمہ:- دلالتیں (روایتیں) ان مقداروں میں جن کے اصل کے ثابت کرنے میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو، جب اقل میں متفق ہوں اور زیادتی میں مضطرب (متردد) ہوں تو اقل کو لیا جائے گا، ان مواقع میں کہ جہاں زیادتی کو ثابت

کرنے میں شک واقع ہو، اور اکثر کو لیا جائے گا، جہاں اکثر کو ساقط کرنے میں شک واقع ہو۔

تشریح:- جن مواقع میں مقداروں کے بیان کے سلسلہ میں روایتیں مختلف ہوں؛ بعض روایات سے اقل مقدار کا ثبوت ہوتا ہے اور دوسری بعض روایات سے اس سے زیادہ مقدار کا ثبوت ہوتا ہے اور کسی ایک مقدار کی تعیین میں اجتہاد و قیاس کا بھی دخل نہ ہو، ایسی صورت میں کیا طریقۂ کار اپنایا جائے؛ اقل کو لیا جائے یا اکثر کو؟ اس کے متعلق اس قاعدہ میں ایک اصول بیان فرمایا کہ جہاں اکثر والی روایت پر عمل کرنے سے شک واقع ہو رہا ہو کہ جس سے کسی دوسرے ضرر کے لازم آنے کا خطرہ ہے، تو اقل والی روایت پر عمل کیا جائے گا، اس لیے کہ اقل والی روایت میں تو اس اقل مقدار کو بالیقین بیان کیا گیا ہے اور اکثر مقدار بیان کرنے والی روایت میں بھی وہ اقل مقدار تو داخل ہے، لہٰذا اقل کو لیا جائے گا اور اکثر پر عمل نہ کر کے دوسرے بڑے نقصان سے بچا جائے گا ــــــ اور جن مواقع میں اکثر کو چھوڑنے میں شک واقع ہو اور ضرر کا خطرہ ہو، تو ان مواقع میں اکثر کو لیا جائے گا، تاکہ اقل پر عمل کرنے سے واقع ہونے والے شک اور ضرر سے بچا جا سکے ــــــ مثلاً بدائع میں کہا ہے کہ مالِ غنیمت میں سے فارس کو دو حصے دیئے جائیں گے اور راجل کو ایک حصہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، اور امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ فارس کو تین حصے دیئے جائیں گے، ایک حصہ مجاہد کا اور دو حصے گھوڑے کے اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے، اور فارس کے حصہ کی مقدار کے سلسلہ میں روایتیں مختلف ہیں: بعض روایات میں ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فارس کو دو حصے دیئے ہیں "قسم للفارس سهمين" اور بعض روایات میں تین حصے دینے کا تذکرہ ہے "قسم له ثلاثة أسهم"، اس موقع میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ دو حصہ والی روایت پر عمل کرتے ہوئے فارس کے لیے دو حصے کی تعیین کے قائل ہوئے، اس لیے کہ جہاد میں اصل مرد ہے اور فرس اس کا تابع ہے اور آلۂ جہاد ہے، کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ جہاد صرف مرد سے فرس کے بغیر بھی ہوسکتا ہے اور بغیر مرد کے تنہا فرس سے جہاد نہیں ہوسکتا، تو گھوڑا جب جہاد میں تابع ہے اور مرد اصل ہے تو تابع کو اصل سے زیادہ دینا جائز نہیں۔ اور روایات کے اختلاف کے وقت اس روایت پر عمل اولیٰ ہے جو قیاس کے موافق ہو اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ تابع کو اصل سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ اولاً تو گھوڑے کے لیے حصہ متعین کرنا خلافِ قیاس ہے، اس لیے کہ گھوڑا تو صرف آلۂ جہاد ہے، تو جس طرح دوسرے آلات جہاد کے لیے حصہ متعین نہیں کیا گیا، اسی طرح گھوڑے کے لیے بھی کوئی حصہ متعین نہیں ہونا چاہیے، مگر چونکہ روایت میں گھوڑے کے لیے دینے کا تذکرہ ہے تو اس کو اصل سے زیادہ نہیں دیا جائے گا، اور قیاس بھی یہی چاہتا ہے کہ تابع کو اصل سے زیادہ دینا جائز نہیں، لہٰذا فارس کے لیے دو حصے ہوں گے۔ (بدائع: ۱۰۵/۶)

اور جن مواقع میں اکثر پر عمل نہ کرنے کی صورت میں شک واقع ہو تو اکثر پر عمل کیا جائے گا، مثلاً کفارۂ یمین کے سلسلہ میں روایتیں مختلف ہیں: بعض روایات میں ہر مسکین کو دو مد دینے کا ذکر ہے: "حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن سعيد عن قتادة عن ابن المسيب في كفارة اليمين قال: مُدّان لكل مسكين" (المصنف لابن ابی شیبة: ۵۳۰/۷) اور بعض روایات میں ہر مسکین کو ایک مد دینے کا ذکر ہے: "حدثنا ابن مهدي عن حماد بن سلمة عن عبيد

لہ عن القاسم وسالم في كفارة اليمين قالا: مد لكل مسكين". (مصنف لابن أبي شيبة: ۷/ ۵۳۲) کفارۂ یمین ں اکثر یعنی دو مد والی روایت پر عمل کیا اور اقل یعنی ایک مد والی روایت پر عمل نہیں کیا، اس لیے کہ اقل مقدار کو کفارۂ یمین میں ینے کی صورت میں کفارہ کے ساقط ہونے میں شک واقع ہوگا، برخلاف اکثر مقدار کو ادا کرنے کے کہ اس صورت میں یقینی کفارہ ساقط ہو جائے گا، لہٰذا ہمارے علماء نے احتیاطاً اکثر مقدار کو لیا ہیں۔ (مزید امثلہ کے لئے دیکھئے تاسیس النظر ص ۴۷)

۱۳۶ قاعدہ:۔ دليل الشيء في الأمور الباطنة يقوم مقامه .

ترجمہ:۔ باطنی امور میں شئ کی دلیل کو شئ کے قائم مقام تصور کیا جائے گا۔

تشریح:۔ یعنی جن امور کی حقیقت پر اطلاع مشکل ہو ان میں ظاہری دلائل کے اعتبار سے حکم لگایا جائے گا۔ یہ قاعدہ، قاعدہ نمبر:٦٢ سے ملتا جلتا ہے۔ قاعدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ بہت سے شرعی احکام اپنی علتوں پر مبنی ہوتے ہیں اور ان علتوں کے ثبوت پر ہی ان احکام کا ثبوت مبنی ہوتا ہے، لیکن بعض مقامات میں یہ علتیں اتنی خفی ہوتی ہیں کہ ان پر اطلاع پالینا بہت مشکل ہوتا ہے، لہٰذا ایسے مقامات پر شریعت نے ان علتوں کی علامات کو جو ان پر دلیل ہوتی ہوں، علتوں کے قائم مقام قرار دیا ہے، اور ان علامات کے ثابت ہونے پر حکم ثابت ہونا تصور کرلیا ہے، گویا حقیقی علت وجود میں آگئی ہو۔ چنانچہ مبیع میں کسی عیب پر رضامندی کا اظہار حکم شرعی کی علت ہے۔ وہ اس طرح کہ مشتری کا بائع پر واپسی کا اختیار باطل ہو جائے گا، لیکن چونکہ رضامندی ایک پوشیدہ امر ہے، اس لیے شریعت نے مشتری کا ایسا عمل جو رضامندی پر دلالت کرتا ہو، مثلاً خرید شدہ شی کی اصلاح شروع کردینا، یا کسی ضرورت کے لیے سوار ہو کر جانا وغیرہ امور کو، رضامندی قرار دیا ہے، اور واپسی کے اختیار کو ساقط کردیا ہے۔

اسی قاعدہ پر قصاص کا حکم شرعی بھی مبنی ہے۔ قصاص کی حقیقی علت قاتل کے قتل کا قصد وارادہ ہے، لیکن یہ ایک باطنی امر ہے اس لیے شریعت نے قتل کے آلہ کو عمل کی دلیل قرار دیا ہے، چنانچہ جب کسی آلۂ جارحہ سے جو جسم کے اعضاء کو متفرق کرنے والا ہو، قتل کیا گیا ہوگا، تو یہ قاتل کے عمد کی دلیل ہوگی، چنانچہ اس دلیل کو شریعت نے حقیقی علت کے قائم مقام فرمادیا ہے، اس کو فقہاء کی اصطلاح میں قیاس بالعلت کہا جاتا ہے، گویا علت کی دلیل سے معلول کے وجود پر استدلال کرلیا جاتا ہے۔ (شرح المجلہ :۲۶۹)

دلیل کے لغوی معنی: راہ بتلانے والا، اور اصطلاح میں دلیل سے مراد وہ امر ہے جس کے علم سے دوسری شئ کا علم ضروری ہو۔

دوسری مثال حاشیہ میں یہ مذکور ہے کہ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کو "أنتِ جالسةٌ" کہنے کا ارادہ رکھتا تھا اور زبان سے خطأً "أنتِ طالقٌ" نکل گیا، تو اس جملہ سے طلاق واقع ہو جائے گی، اس لیے کہ حقیقی قصد اور ارادہ پر اطلاع اس کے خفی ہونے کی وجہ سے مشکل ہے، لہٰذا اس شخص کے عاقل بالغ ہونے کو علت کے قائم مقام کردیا گیا کہ عاقل بالغ شخص کوئی کام کرے گا تو وہ بغیر سہو اور غفلت کے ہی کرے گا، لہٰذا علامت علت کی وجہ سے اس پر وقوع طلاق کا حکم ثابت ہو جائے گا۔



باب الذال

۱۳۷ قاعدہ :۔ ذکر مالا یتجزی کذکر کلہ.

ترجمہ :۔ کسی شي کے ایسے بعض حصہ کو ذکر کردینا جو اس شي سے علیحدہ نہ کیا جاسکے، تو پوری شي کے ذکر کرنے کے مثل متصور ہوگا۔

تشریح :۔ یہ قاعدہ دراصل قاعدہ نمبر ۳۸ پر مبنی ہے۔ یعنی جب یہ امر اصل قرار پا گیا کہ عاقل کے کلام کو بامعنی قرار دینا اس کے مہمل قرار دینے سے افضل ہے، تو ہر وہ امر جس کا تجزیہ ناممکن ہو اس میں بعض حصہ کا ذکر کردینا ایسا ہی ہوگا جیسے کل شي کا حکم بیان کردیا گیا ہو ـــــ اس لیے کہ اس موقعہ پر دو صورتیں ہی ممکن ہیں ـــــ ایک یہ کہ بعض کے حکم کو کل کا حکم قرار دیا جائے تاکہ کلام قابل عمل رہے۔ یا یہ کہ ایسا نہ کیا جائے تو کلام مہمل قرار پا جائے، لیکن مہمل قرار پانے سے یہ افضل ہوتا ہے کہ اس کو بامعنی قرار دے کر قابل عمل کردیا جائے، لہٰذا اس حالت میں تجزیہ نہ کریں گے تاکہ کلام مہمل قرار پانے سے محفوظ رہے۔ اور یہ تجزیہ نہ کرنے کی صورت حسب ذیل معاملات میں وقوع پذیر ہوتی ہے، مثلاً: طلاق، قصاص، کفالہ بالنفس، شفعہ، وصیت الاب اور ولایت۔

لیکن مالکانہ تصرفات میں تجزیہ ممکن ہوتا ہے، مثلاً اگر کوئی شخص کہے کہ میں نے اپنا نصف مکان یا ایک چوتھائی مکان فروخت کردیا تو یہ قول صحیح ہوگا، اور یہاں بعض حصہ کا حکم کل کے حق میں صحیح نہ ہوگا۔ لیکن طلاق کی صورت میں اگر ایک شخص اپنی زوجہ سے یہ کہے کہ میں نے تجھ کو نصف طلاق یا ایک چوتھائی طلاق دی، تو ایک پوری رجعی طلاق واقع ہوگی۔ اور یہاں نصف یا ایک چوتھائی کا ذکر ایسا ہوگا جیسا کہ مکمل ایک طلاق کہا گیا ہو، کیونکہ طلاق ایسی اشیاء میں سے نہیں ہے کہ اس کے حصے ہوسکیں۔ اس لیے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ جو چیز طلاق کا محل ہے اس میں یہ نہیں ہوسکتا کہ اس کے نصف کو حرام اور نصف حصہ کو حلال قرار دیا جاسکے۔ چنانچہ تنویر میں کہا ہے کہ طلاق کا حصہ؛ کامل ایک طلاق سمجھا جاتا ہے، کیونکہ اس کے حصے نہیں ہوسکتے۔

اسی طرح قصاص میں بھی تجزیہ نہیں ہوسکتا، چنانچہ اگر مقتول کا ایک ہی ولی ہو، اور وہ قصاص کا بعض حصہ معاف کردے اور بعض حصہ معاف نہ کرے تو کل قصاص ساقط ہو جائے گا، کیونکہ یہ نہیں ہوسکتا کہ بعض حصہ کو چھوڑ کر بعض حصہ سے قصاص لیا جاسکے۔ اور ہمارے نزدیک یہ بھی جائز نہیں کہ جس حصہ کو معاف نہیں کیا ہے، اس کے معاوضہ میں مال بطور دیت کے لے لیا جائے، کیونکہ ولی کا حق محض قصاص کا تھا اور بعض کو معاف کرنے سے کل ساقط ہوگیا، لہٰذا معاوضہ لینے کا مسئلہ کہاں باقی رہا؟ ـــــ ہاں اگر کچھ حصہ معاف کیے بغیر کل قصاص کی معافی مال کے معاوضہ پر کی گئی ہو تو معاوضہ لینا صحیح ہوگا۔

مثال میں یہ قید لگائی گئی ہے کہ ''مقتول کا ایک ہی ولی ہو'' تو مذکورہ بالا حکم ہوگا، لیکن اگر چند اولیاء ہوں اور ان میں سے ایک اپنا حصہ معاف کردے تو اس وقت کل قصاص ساقط ہوجائے گا اور وہ قصاص باقی اولیاء کے حق میں مال کی صورت میں تبدیل ہوجائے گا۔

اسی طرح شفعہ کے مسئلہ میں فقہاء نے اس امر کی تصریح کردی ہے کہ اگر شفیع مشفوعہ کے بعض حصہ میں شفعہ کا ترک کرنا تسلیم کرے گا تو کل مشفوعہ میں شفعہ ساقط ہوجائے گا، اور مبسوط میں اس کی یہ علت بیان کی گئی ہے کہ حق شفعہ نہ تو اپنے ثبوت میں تجزیہ قبول کرتا ہے اور نہ استیفاء میں تجزیہ قبول کرتا ہے۔

اسی طرح باپ اگر کسی شخص کو کسی خاص امر کا وصی مقرر کرے تو یہ وصی یتیم کے تمام امور کا وصی ہوگا۔ محیط میں اسی طرح مذکور ہے اور وصیت کے مثل ہی ولایت کا مسئلہ ہے۔ (مأخوذ از شرح مجلہ، ص: ۲۳۸)

اس طرح اگر کفالت بالنفس میں یہ کہا کہ میں مکفول بہ کے نصف کا یا اس کے ثلث یا اس کے سر کا کفیل ہوں، تب بھی وہ کفالت صحیح ہوگی اور کفیل، مکفول بہ کی پوری ذات کا کفیل متصور ہوگا۔ (از قدوری، ص: ۱۲۸)

۱۳۸ قاعدہ :- الذمي حكمه حكم المسلمين .

ترجمہ :- ذمی کا حکم بھی مسلمانوں کے حکم کی طرح ہے۔

تشریح :- حضرات فقہاء نے احکام کے اعتبار سے غیر مسلموں کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔

قسم اول: اہل ذمہ: وہ غیر مسلم ہے جو کسی اسلامی مملکت سے وفاداری کا عہد کرکے اس مملکت میں سکونت اختیار کریں، ان کو فقہاء کی اصطلاح میں ذمی کہا جاتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہے کہ مسلمانوں کا معاملہ ان سے صرف مصالحانہ ہی نہیں کہ ان کو کوئی نقصان نہ پہنچائیں بلکہ محافظانہ بھی ہے کہ ان کی مکمل حفاظت کا ذمہ لیا گیا ہے، پھر ان کی دو قسمیں ہیں:

(الف) وہ غیر مسلم جنھوں نے مسلمانوں کا مقابلہ کیا، پھر فوجی طاقت کے ذریعہ ان کا ملک فتح کیا گیا، اور وہ عنوۃً (قہراً) مغلوب ہوکر مملکت اسلامی کے وفادار شہری بننے پر راضی ہوگئے۔

(ب) وہ غیر مسلم جو اول ہی صلح و معاہدہ کے ساتھ اسلامی مملکت کا جز بن گئے، جیسے عہد رسالت میں اہل نجران نے اور عہد فاروقی میں بنی تغلب نے خاص معاہدہ کے ساتھ اسلامی مملکت کی اطاعت قبول کی —— یہ دونوں فریق عام شہری حقوق میں بالکل مسلمانوں کے مساوی ہوتے ہیں اور ان سے فوجی خدمات نہیں لی جاتیں۔ بلکہ ان پر ایک نہایت معمولی ٹیکس ڈالا جاتا ہے۔ یہ ٹیکس فریق دوم سے اس معاہدہ کے موافق لیا جاتا ہے جو بوقت مصالحت آپس میں طے ہوجائے، اس میں کمی بیشی کا کسی امیر یا صدر مملکت کو اختیار نہیں ہوتا۔

فریق اول سے یہ ٹیکس اسلام کے مقرر کردہ قانون کے مطابق لیا جاتا ہے اور اس میں بھی ان کی مالی حیثیت کی رعایت اور ادائیگی کی سہولت کی رعایت کی جاتی ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ سرمایہ دار غنی سے صرف اڑتالیس (۴۸) درہم

سالانہ لیے جاتے ہیں اور وہ بھی باقساط چار (۴) درہم ماہانہ کر کے وصول کئے جاتے ہیں، اور متوسط الحال آدمی سے اس کا نصف یعنی چوبیس (۲۴) دراہم، دو (۲) درہم ماہوار کر کے وصول کیے جاتے ہیں، اور ادنیٰ درجہ کے آدمی سے بشرطیکہ وہ اپنی روزی پیدا کرنے اور کمانے والا ہو، اس کا نصف یعنی صرف بارہ (۱۲) درہم سالانہ یعنی ایک (۱) درہم ماہوار کر کے وصول کیا جاتا ہے، بے روزگار اور معذور سے نیز عورتوں اور بچوں سے کچھ نہیں لیا جاتا۔ خلفائے راشدین فاروق اعظم، عثمان غنی، علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہم سے یہی تفصیل منقول ہے، اور یہ صحیح ہے کہ اس ٹیکس کی مذکورہ مقدار میں کوئی شرعی تحدید نہیں، حالات کے بدلنے پر زمان ومکان کے لحاظ سے مملکت کے سربراہ کی صواب دید کے موافق اس میں کمی بیشی ہوسکتی ہے اور خاص صورتوں میں معاف بھی کیا جاسکتا ہے۔ (جواہر الفقہ: ۷۸/۵، بحوالہ فتح القدیر: ۳۶۸/۴)

لیکن ذمی کے ساتھ تعظیم کا معاملہ نہیں کیا جائے گا، چنانچہ ذمی کو ابتداءً سلام نہیں کیا جائے گا اور اگر وہ سلام کردے تو جواب میں صرف لفظ ''وعليك'' کہا جائے گا، ''وعليك السلام'' نہیں کہا جائے گا۔ اور ذمی سے مصافحہ بھی مکروہ ہے، اور اس کی تعظیم حرام ہے۔ (اشباہ: ۳۲۵)

عالمگیری میں بیان کیا گیا ہے کہ ذمی کے لیے تعظیماً کھڑا ہونا مکروہ ہے۔ (عالمگیری: ۳۴۸/۵)

قسم دوم: مستامن: وہ غیر مسلم ہے جو کسی دوسری مملکت کا باشندہ ہے۔ اور تجارت یا کسی دوسری غرض سے عارضی طور پر اجازت لے کر اسلامی مملکت میں آیا ہے، اس کو مستأمن کہا جاتا ہے۔ اسلامی قانون ان کے بارے میں یہ ہے:

(۱) اس کو ایک سال سے زیادہ قیام کی اجازت (ویزا) نہیں دیا جائے گا۔

(۲) اس پر کوئی ذاتی ٹیکس نہیں لگایا جاتا۔

(۳) تجارتی ٹیکس اسی شرح سے لیا جاتا ہے جس شرح سے ان کی مملکت مسلمانوں سے وصول کرتی ہے۔

(۴) اور اگر ان کی مملکت مسلمانوں پر ظلم کرے اور پورا مال چھین لے تو اسلامی مملکت اس کا انتقام اپنے یہاں آنے والے سے نہیں لیتی بلکہ اپنے قانون کے مطابق تجارتی عشر وصول کرتی ہے۔

(۵) مستأمن کی جان، مال، آبرو وغیرہ کی حفاظت اسلامی مملکت پر ایسا ہی فرض ہوتا ہے جیسا مسلمانوں اور ذمیوں کی حفاظت فرض ہے۔

قسم سوم: معاہد یا حلیف: وہ غیر مسلم ہے جو اپنی مملکت میں رہتے ہوئے اسلامی مملکت سے جنگ نہ کرنے کا معاہدہ کرلیں۔ ان کا حکم یہ ہے کہ جو معاہدہ جن شرائط پر ان سے کرلیا گیا ہے، ان کی پابندی ظاہری اور باطنی طور پر پوری کی جائے۔ آج کل کی سیاسی دانش مندی سے اس کو کسی طرح مجروح نہ کیا جائے۔

قسم چہارم: حربی: وہ غیر مسلم ہے جس سے مذکور الصدر اقسامِ معاہدات میں سے کسی قسم کا معاہدہ نہ ہو۔ اسلام نے ان کے بھی عام انسانی حقوق کی رعایت کا حکم دیا ہے کہ عین میدانِ کارزار میں بھی عورت اور بچہ کو قتل نہ کیا جائے، بوڑھے کو قتل

نہ کیا جائے۔ان کے مذہبی پیشوا جو عبادت میں مشغول ہوں ان کو نہ مارا جائے، قتل صرف ان کا کیا جائے جو قتال کرنے کے لیے سامنے آئے اور اس کی بھی ناک، کان وغیرہ کاٹ کر صورت نہ بگاڑی جائے۔(جواہر الفقہ:۷۹/۵)

۱۳۹قاعدہ :— ذو العدد إذا قوبل بذي العدد ينقسم الآحاد على الآحاد والفعل المضاف.

ترجمہ :— ذوالعدد کا تقابل ذوالعدد سے ہو تو آحاد، آحاد پر منقسم ہوگا اور فعل جو مضاف ہو جماعت کی طرف صیغۂ جمع کے ساتھ، تو بھی افراد پر انقسام کا مقتضی ہوگا۔

تشریح :— جب ذوالعدد کا مقابلہ ذوالعدد سے کیا جائے، اس وقت ذوالعدد کا ہر فرد دوسرے ذوالعدد کے ہر فرد کے مقابل ہوگا۔ مثلاً کسی شخص نے یہ کہا کہ ان دس شخصوں کو دس دراہم دیدو، ایسی صورت میں دس کے مقابل میں دس دراہم کیے گئے ہیں تو آحاد، آحاد پر منقسم ہوں گے، کیوں کہ آحاد جمع ہے أحد کی، یعنی دس شخصوں میں سے ہر ایک کو دس دراہم میں سے ایک ایک دیا جائے گا، اور اس کا کلام اس درجہ میں ہے کہ گویا کہ اس نے ایسا کہا کہ ان دس میں سے ہر ایک کو ایک ایک درہم دیا جائے۔

شرح سیر کبیر میں اس کی یہ مثال مذکور ہے کہ مثلاً میدانِ جہاد میں کفار کی طرف سے دس آدمی میدان میں اترے تو مسلمانوں کے امیر نے دس مسلمانوں سے کہا: کہ جاؤ ان کا مقابلہ کرو، اور تم دس نے ان کو قتل کر دیا تو ان کا سامان تمہارے لیے ہے، تو امیر کا کلام ایسا متصور ہوگا کہ گویا امیر نے یہ کہا: تم میں سے جو جس کو قتل کرے گا، اس کا سامان اس کے لیے ہوگا۔ لہٰذا ان دس شخصوں نے دس کو قتل کر دیا تو **ينقسم الآحاد على الآحاد** کے قاعدہ کے مطابق جس نے جس کو قتل کیا ہوگا، اس کا سامان اسی قاتل کو ملے گا۔

قاعدہ کا دوسرا جزء جس کی پوری عبارت: "**والفعل المضاف إلى جماعة بعبارة الجمع يقتضي الانقسام على الأفراد**" ہے، یعنی کوئی فعل جماعت کی طرف منسوب ہو جب کہ اس جماعت کو جمع کے صیغہ سے تعبیر کیا گیا ہو، اس وقت بھی ہر فرد ایک ایک فرد پر منقسم ہوگا، مثلاً: **ركب القوم دوابهم** کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ قوم میں سے ہر فرد اپنے اپنے دابہ پر سوار ہو گیا۔(شرح سیر کبیر:۱۷۳/۲)



باب الراء

۱۴۰ قاعدہ:— الروايتان إذا تعارضا تساقطا فالرجوع إلى دليل آخر.

ترجمہ:— دوروایتوں میں جب تعارض ہوجائے تو دونوں ساقط ہوجائیں گی اوردوسری دلیل کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔

تشریح:— تعارض کالغوی معنی: باہم ٹکرانا۔ **اصطلاحی معنی:** دوبرابردرجہ کی حجتوں کااس طور پرمتقابل ہونا کہ ان دونوں کا جمع ہونا ممکن نہ ہو۔تعارض کی تعریف میں دوحجتوں کے برابر ہونے کی قیداس لیے لگائی گئی ہے کہ اگر دوحجتیں برابر درجہ کی نہ ہوں بلکہ ایک قوی اوردوسری ضعیف ہو،توان میں تعارض واقع نہ ہوگا، بلکہ قوی،ضعیف پرراجح ہوگی،لہٰذا خبرمتواتر، خبرمشہور کےاورخبرمشہور،خبرواحد کے معارض نہ ہوگی——نیز تعریف میں دونوں کےعدم امکان جمع کی قیداس لیے لگائی گئی ہے کہ اگر دونوں حجتوں کا جمع ہونا کسی درجہ میں ممکن ہوگا،تو ان کے درمیان بھی تعارض نہ ہوگا،جیسا کہ اس کے متعلق تفصیلی بحث قاعدہ نمبر:۸۱ میں آچکی ہے۔

اب قاعدہ کی طرف آیئے! قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ جب دوروایتوں میں شرائطِ تعارض کے مطابق تعارض واقع ہو،تو وہ دونوں ساقط ہوجائیں گی کیوں کہ تعارض کی وجہ سے دونوں حجتیں ایک دوسرے کودفع کرتی ہیں،لہٰذاان دونوں میں سے ہرایک دوسری حجت سے رفع ہوجائے گی اورجب دونوں حجتیں ساقط ہوگئیں،توان کےعلاوہ ایک تیسری حجت کی طرف رجوع کرناواجب ہوگا،جوان دونوں متعارض حجتوں کے ہم جنس نہ ہو،تیسری حجت کاان دونوں متعارض حجتوں کے ہم جنس نہ ہونااس لیےضروری ہے کہ اگرہم جنس ہوگی توپھرکثرت ادلہ کی وجہ سے ترجیح ہوگی اورقاعدہ نمبر۸۱ میں آپ جان چکے ہیں کہ "الترجيح لا يكون بكثرة العدد"لہٰذا تیسری حجت کاغیرجنس سے ہوناضروری ہوگیا۔مثلاً دوروایتوں میں تعارض کے وقت قیاس کی طرف رجوع کیاجائے گا،اس کی مثال یہ ہے کہ ابوداؤد،شمائل ترمذی اورنسائی میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص سے مروی ہے کہ حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ کسوف پڑھی اورہررکعت میں ایک رکوع اوردوسجدے کیے——اورابوداؤدہی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دورکعتوں میں چاررکوع اورچارسجدے کیے یعنی ہررکعت میں دورکوع اوردوسجدے کیے،پس جب ان دونوں حدیثوں میں تعارض واقع ہوگیا،توقیاس کی طرف رجوع کریں گےاوریہ کہیں گے کہ دیگرنمازوں پرقیاس کرتے ہوئے صلوٰۃ کسوف میں بھی ایک رکعت میں ایک رکوع اوردوسجدے ہوں گے۔(حسامی،ص:۷۸،حاشیہ:۷)

  

باب الزاء

۱٤۱ قاعدہ :- زاد علی الواجب بمثلہ یقع الکل واجبًا.

ترجمہ :- واجب پر واجب کے مثل کو زیادہ کردیا تو وہ تمام واجب ہی شمار ہوگا۔

تشریح :- اس قاعدے میں اختلاف ہے، ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ بقدرِ واجب قرأت پر جتنی قرأت زیادہ ہوگی وہ سب واجب شمار ہوگی ـــ رکوع، سجدہ، تین تسبیحات سے زیادہ جتنا چاہے طویل ہو جائے وہ بھی فرض شمار ہوگا ـــ البتہ مسح رأس میں ایسا نہیں ہے، بلکہ چوتھائی سر کا مسح فرض اور پورے سر کا مسح سنت قرار دیا جائے گا۔ ایسے ہی اعضائے وضو کو ایک مرتبہ دھونا فرض ہے اور تین تک تکرارِ غسل سنت ہے۔ اسی طرح قربانی میں ایک ہی جانور کی قربانی واجب شمار ہوگی اور باقی جانوروں کی نفل۔ اسی طرح اگر بیوی کا نفقہ قاضی یا شرعی پنچ نے ماہانہ دو ہزار روپے متعین کیے تو شوہر پر دو ہزار ادا کرنا واجب ہے، اگر دو ہزار سے زیادہ دیدیوے تو کل واجب نہیں ـــ یا مطلقاً بیوی کا نفقہ اس پر واجب ہے تو بقدرِ ضرورت واجب، باقی زائد شمار ہوگا ـــ اسی طرح زکاۃ اور صدقۂ فطر میں جتنا واجب ہو، اتنا ہی واجب شمار ہوگا، اور زائد نفلی صدقہ شمار کیا جائے گا۔

(از اسلامی دستور کے بنیادی اصول، ص: ۳۵۹، مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ)

۱٤۲ قاعدہ :- الزیادۃ علی الکتاب نسخ، فلا یکون إلا بآیۃ ناصۃ أو حدیث مشہور ناص.

ترجمہ :- کتاب اللہ پر زیادتی نسخ شمار ہوگی، لہٰذا زیادتی جائز نہیں مگر صریح آیت یا صریح حدیث مشہور کے ذریعہ۔

تشریح :- نسخ کے لغوی معنی: ایک شئ کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسری کو بنانا ولانا.... یعنی لفظ "نسخ" کے لغوی معنی کے دو جزء ہیں: (۱) ہٹانا و مٹانا (۲) بنانا ولانا۔ کبھی دونوں مفہوم ادا کرتا ہے اور کبھی کوئی ایک، یعنی صرف مٹانا و ختم کرنا، یا صرف بنانا۔

اصطلاحی تعریف: سابق حکم شرعی کو بعد کی کسی شرعی دلیل کے ذریعہ ختم کردینا۔

ارکانِ نسخ دو ہیں: (۱) ناسخ (۲) منسوخ۔ ناسخ بعد کا حکم یا دلیل جس سے سابق حکم ختم کیا جائے، اور منسوخ سابق حکم جسے ختم کیا جائے۔ ناسخ، منسوخ کا قول ہونا ضروری نہیں ہے، فعل بھی ناسخ، منسوخ ہوتا ہے۔

محلِ نسخ: فروعی احکام ہیں یعنی اصولِ دین وعقائد وغیرہ میں نسخ نہیں ہوتا۔

وقتِ نسخ: نزولِ وحی کا زمانہ یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی۔

حکمتِ نسخ: زمانہ کے ساتھ ساتھ بندوں کے مصالح وتقاضے بدلتے رہتے ہیں، اور تمام احکام شرع کی بنیاد بندوں کی مصالح پر ہے، یہ ایک اہم وجہ ہے۔

شرائطِ نسخ: میں سے ایک اہم شرط یہ ہے کہ ناسخ ومنسوخ دونوں قوت میں ہم پلہ ہوں یا ناسخ اقویٰ ہو، اس کے علاوہ دیگر شرائط بھی ہیں۔

حکمِ نسخ: سابق حکم کا ختم ہو جانا اور اس کی جگہ بعد کے حکم پر عمل کرنا۔

صورتِ نسخ: یعنی نسخ کی صورتیں چار ہیں: (۱) قرآن مجید کا نسخ قرآن مجید سے۔ (۲) قرآن کا نسخ حدیث سے۔ لیکن یہ ذہن نشین رہے کہ قرآن مجید کے کسی حکم کا حدیث سے نسخ اسی وقت جائز ہے جب کہ وہ حدیث ثبوت میں قرآن کے ہم پلہ ہو، یعنی متواتر یا مشہور ہو۔ (۳) حدیث کا نسخ قرآن سے۔ (۴) حدیث کا نسخ حدیث سے —— یہ بات یاد رہے کہ جو حدیث قرآن کے ہم پلہ ہو اس کا نسخ قرآن یا اسی درجہ ہی کی حدیث سے جائز ہے۔ عام احادیث جن کو "اخبار آحاد" کہا جاتا ہے، ان سے ان کا نسخ نہیں ہو سکتا۔ ہاں وہ آپس میں ایک دوسرے کے لیے ناسخ ہو سکتی ہیں۔ اسی طرح ان سے اقویٰ یعنی قرآن مجید وحدیث متواتر ومشہور سے بھی ان کا نسخ ہو سکتا ہے۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے اصول الفقہ، تألیف: مولانا عبیداللہ الاسعدی)

اب قاعدہ ملاحظہ فرمائیے کہ کتاب اللہ پر زیادتی کو نسخ ہی کہا جاتا ہے، لہٰذا زیادتی قرآن ہی کے ذریعہ یا حدیث مشہور کے ذریعہ جائز ہوگی۔ خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ زیادتی جائز نہیں —— قرآن مجید میں زیادتی کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً کوئی حکم مطلق ہو تو وصف اطلاق ہی مقصود ہے، اس حکم کو کسی صفت کے ساتھ مقید کرنا قرآن مجید کے حکم میں زیادتی ہے، اور جب یہ زیادتی نسخ ہی ہے تو جس طرح اصل قرآن کا نسخ خبر واحد اور قیاس سے جائز نہیں ہے، اس لیے کہ قرآن کا حکم قطعی ہے اور خبر واحد وقیاس ظنی ہیں اور ظنی سے قطعی کو نسخ کرنا جائز نہیں بلکہ اس کے نسخ کے لیے قرآن کی کوئی آیت ہونی چاہیے یا حدیث مشہور کہ جس سے قرآن کے حکم کو منسوخ کرنا درست ہے۔ اسی طرح قرآن کے حکم پر زیادتی بھی چوں کہ نسخ ہے، لہٰذا اس کے لیے بھی کوئی آیت قرآنی یا حدیث مشہور ہونی چاہیے —— اسی وجہ سے قرآن پاک کی وہ آیت جس میں وضوء کا حکم ہے "فاغسلوا وجوهكم الخ" مطلق ہے نیت، ترتیب اور تسمیہ کی قیود سے، لہٰذا اخبار آحاد کی وجہ سے ان چیزوں کو واجب نہیں قرار دیا جائے گا۔ ورنہ اخبار آحاد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی، جو جائز نہیں۔ چناں چہ ان احادیث پر بھی عمل کیا جائے گا، جن سے ان چیزوں کا ثبوت ہوتا ہے، لیکن اس طریقے پر کہ قرآن کا حکم نہ بدلے، اسی لیے احناف کے علماء نے ان چیزوں کو وضوء میں سنت قرار دیا اور مطلق غسلِ اعضاء کو آیت قرآنی کی وجہ سے واجب قرار دیا۔ (اصول الشاشی مع حاشیہ: ۱۰)

ہاں! البتہ آیت وضوء میں مسح علی الخفین کی زیادتی صحیح ہے، اس لیے کہ مسح علی الخفین حدیث مشہور سے ثابت ہے اور حدیث مشہور سے زیادتی جائز ہے۔

۱۴۳ قاعدہ :— الزيادة على النص في معنى النسخ.

ترجمہ :— نص پر زیادتی نسخ کے حکم میں ہے۔

تشریح :— یہ قاعدہ کوئی مستقل قاعدہ نہیں ہے، بلکہ ماقبل میں مذکور قاعدہ ہی کے مثل ہے، دونوں کا حاصل ایک

ی ہے ـــــ البتہ اس قاعدہ میں نص سے مراد نص شرعی بھی مراد لیا جا سکتا ہے اور مطلق نص یعنی لوگوں کا وہ کلام جو ایک مقصد کے لیے لایا گیا ہو، اور اس مقصد میں وہ کلام بالکل ظاہر ہو، چنانچہ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ پر بنا کرتے ہوئے یہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے کہ مثلاً کسی حربی نے مسلمانوں سے کہا کہ تم مجھے امن دو، اس شرط پر کہ میں تمھیں فلاں تاریخ تک سو دینار ادا کروں گا، اور اگر ادا نہ کروں تو میرے تمھارے درمیان امن کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔ یہ کہنے کے بعد وہ تاریخ گزر گئی اور اس نے سو (۱۰۰) دینار ادا نہیں کیے تو وہ فئ ہو جائے گا، اور اب قاضی کے فیصلہ وغیرہ کی کوئی ضرورت نہ رہے گی، اس لیے کہ خود حربی نے اپنے لیے وقت کی شرط لگائی تھی، لہٰذا اس تاریخ تک ادا کرنا نص سے ثابت ہوا، اور اس پر قاضی کے فیصلہ کی شرط لگانا نص پر زیادتی ہے، اور نص پر زیادتی نسخ کے معنی میں ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۸۸/۲)



باب السين

۱٤٤ قاعده :- الساقط لا يعود.

ترجمه :- ساقط واپس نہیں ہوتا۔

تشریح :- یعنی کسی شئ پر سے جب ایک مرتبہ حکم ساقط ہوگیا تو پھر وہ حکم واپس نہیں آئے گا۔ مثلاً جب نمازیں چھ یا اس سے زیادہ قضا ہوجاویں تو اس پر ترتیب ساقط ہوجائے گی، اب قضا کرتے کرتے چھ سے کم باقی رہ جائیں تب بھی وہ ترتیب عود نہیں کرے گی۔ (نورالایضاح:۱۰۷)

اس قاعدہ کے تحت بہت سے مسائل ہیں، مثلاً:

(۱) دباغت دینے سے جب چمڑا پاک ہوگیا، تو پھر اس پر پانی گرنے سے ناپاک نہ ہوگا۔ (بدائع:۲۴۵/۱)

(۲) نجس زمین خشک ہوجانے کے بعد پاک ہوجاتی ہے، وہ پھر پانی گرنے سے ناپاک نہ ہوگی۔ (عالمگیری:۴۴/۱)

(۳) ماءِ قلیل جب ناپاک ہوجائے پھر اس میں ماءِ جاری داخل ہوجائے یہاں تک کہ ناپاک پانی بھی اس کے ساتھ جاری ہوجائے، پھر وہ پانی کم ہوجائے تو جاری ہونے سے جو اس سے ناپاکی کا حکم ساقط ہوگیا تھا، وہ واپس نہیں ہوگا۔ (حاشیہ قواعد الفقہ:۸۳)

(۴) دائن نے مدیون کو دین سے بری کردیا تو وہ دین ساقط ہوجائے گا، پھر وہ دین مدیون کے اقرار سے واپس اس کے ذمہ واجب نہ ہوگا۔ (حاشیہ قواعد الفقہ:۸۳)

(۵) ثلث سے زائد کی وصیت جائز نہیں، لیکن اگر ورثاء اجازت دیدیں تو نافذ ہوجائے گی، پھر اجازت کے بعد انکار کرے تو ان کو حق نہ ہوگا، اس لیے کہ اجازت سے ان کا حق ساقط ہوگیا اور ساقط عود نہیں کرتا۔ (از ہدایہ:۶۵۵/۴)

۱٤٥ قاعده :- السكران من محرّم كالصاحي.

ترجمه :- حرام شئ سے نشہ حاصل کرنے والا، نشہ نہ کرنے والے کے مانند ہے۔

تشریح :- یعنی حالت نشہ میں جو عقد و معاملہ کرے گا، وہ تمام معتبر ہوں گے، اس لیے کہ شریعت نے جن اشیاء کو حرام قرار دیا ہے، ان کے استعمال کا کوئی معنی نہیں، پھر بھی اگر وہ استعمال کرلے تو وہ خود اپنے پاؤں پر کلہاڑی مارنے والا ہے، جس سے اس کا نقصان ہوجائے تو کوئی کیا کرے؟ —— چنانچہ حالت نشہ میں دی ہوئی طلاق واقع ہوجائے گی، اسی طرح عتق، بیع، شراء، اقرار تمام صحیح اور معتبر شمار ہوں گے، جس طرح بغیر نشہ والا اگر یہ امور انجام دیتا تو معتبر ہوتے —— چنانچہ اشباہ میں کہا ہے کہ حرام اشیاء سے نشہ حاصل کرنے والا مکلّف باقی رہتا ہے، لہٰذا اس کے تمام اقوال و افعال اور عبارات معتبر

ہوں گے۔ ہاں البتہ مباح چیز کے استعمال سے نشہ پیدا ہوجائے تو اس کا حکم مغمی علیہ کے مانند ہے، اور مغمی علیہ مکلّف نہیں رہتا، اس لیے اس کی عبارات کا اعتبار نہ ہوگا، چنانچہ سکران من مباح کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ (اشباہ: ۳۴۴، ملتبہ عصریہ، بیروت) ایسی بات قاضی خان میں ہے: كما في فتاوى قاضي خان: وخلع السكران جائز وكذلك سائر تصرفاته هكذا في فتاوى قاضي خان على هامش عالمگيري: ۵۳۶/۱ —— البتہ اشباہ میں خانیہ کے حوالہ سے بعض مسائل کا استثناء کیا ہے، کہ سکران من محرم صاحی کے مانند ہے، لیکن اگر کلمۂ کفر حالت نشہ میں بول دے گا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور مرتد ہونے کا حکم نہیں لگایا جائیگا۔

(۲) حدود خالصہ (یعنی جو حدود خالص حق اللہ ہیں) کا اقرار کرے تو اس کا بھی اعتبار نہ ہوگا۔

(۳) اپنی ذات کی شہادت پر گواہ بنانا یعنی کسی سے یہ کہنا کہ تم گواہ رہنا کہ میں نے یہ شہادت دی ہے، تو اس کا بھی اعتبار نہ ہوگا۔ (اشباہ: ۲۰۴، بحوالہ خانیہ)

علامہ ابن نجیم صاحب اشباہ نے اس پر چار کا اضافہ فرمایا ہے کہ:

(۱) سکران، صغیر و صغیرہ کا نکاح کرادے تو نافذ نہ ہوگا، خواہ یہ نکاح مہر مثل سے اقل کے عوض ہو یا اکثر کے عوض۔

(۲) عدم نشہ کی حالت میں طلاق کا وکیل بنایا پھر وہ نشہ کی حالت میں طلاق دے تو معتبر نہیں۔

(۳) وکیل بالبیع نشہ کی حالت میں بیچے تو بیع نافذ نہ ہوگی۔

(۴) کسی نے کوئی شئ غصب کر لی پھر وہ اس کو ایسی حالت میں واپس کر رہا ہے کہ وہ مالک نشہ کی حالت میں تھا تو واپس کرنے کا اعتبار نہ ہوگا۔ (اشباہ: ۳۴۴)

اگر کسی کو شراب یا اس جیسی نشہ آور چیز جبراً اور اکراہاً پلائی گئیں کہ اگر استعمال نہ کرتا تو جان کے خطرے میں پڑ جانے یا ناقابل برداشت نقصان غالب گمان تھا تو ایسے نشہ کی حالت میں بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اسی طرح کوئی شخص بھوک کی وجہ سے حالت اضطرار کو پہنچ گیا اور نشہ آور چیزوں کے علاوہ کوئی حلال چیز موجود نہیں تھی جس کو کھا کر جان بچاتا، تو ایسی حالت میں حرام چیز کے استعمال کی بھی شریعت نے اجازت دی ہے، لہٰذا ایسی حالت میں اگر نشہ آور چیز استعمال کر کے بھوک کو ختم کیا مگر نشہ آگیا اور پھر اپنی بیوی کو طلاق دیدی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ (خزینۃ الفقہ: ۷۵/۲، بحوالہ شامی: ۴۴۷/۴، زکریا)

۱۴۶ قاعدہ:— السؤال معاد في الجواب.

ترجمہ:— سوال کا جواب میں اعادہ تسلیم کیا گیا ہے۔

تشریح:— یعنی جس کلام کا اپنے ماقبل کلام کے لیے جواب ہونا متعین ہوگیا تو یہ جوابی کلام سے ان تمام باتوں کی تصدیق سمجھی جائے گی جو ماقبل کلام میں بیان کی گئی ہیں —— چناں چہ اگر زید نے حاکم کے سامنے یہ دعویٰ کیا کہ میرے عمرو پر فلاں شئ کی قیمت کے ایک ہزار درہم واجب ہیں، وہ اس شخص سے دلوائے جائیں —— اور حاکم نے عمرو سے دریافت کیا

کہ کیا جس رقم کا یہ شخص دعویٰ کررہا ہے، یہ رقم تمہارے ذمہ ہے؟ اس شخص (عمرو) نے جواب میں کہا: ہاں، تو یہ ہاں کہنا اس بات کی تصدیق ہوگی کہ زید کا دعویٰ صحیح ہے، تو یہ اس امر کی اطلاع دینا ہوگی کہ مدعی نے جو کچھ کہا ہے، وہی بات ہے۔

یہ بات یاد رکھئے کہ قاعدہ (السؤال معاد في الجواب) اس سے مطلق کلام مراد ہے، جو خطاب میں جواباً استعمال کیا گیا ہو، خواہ یہ کلام خبری ہو یا خبر کی طلب ہو یا انشائی ہو، لہٰذا اگر کسی شخص کو یہ اطلاع پہنچی کہ کسی فضولی نے اس کا کوئی مال فروخت کردیا ہے، اور اس شخص نے کہا، میں راضی ہوں یا میں نے قبول کیا — یا اس شخص سے کہا گیا: کیا تم نے اس کی اجازت دی؟ اور اس نے جواباً کہا: اجازت دی، یا کسی نے کہا: مجھے اجازت دینے کا وکیل بنادو، اس نے کہا: میں نے وکیل بنایا اور وکیل نے اجازت دے دی، ان تمام صورتوں میں بیع جائز ہوجائے گی، کیوں کہ دوسرا کلام جواب ہے اور جواب میں وہ بات ملحوظ ہوتی ہے جو سوال میں موجود ہو —— غور فرمایئے، اس شخص کا اطلاع پہنچنے کے بعد یہ کہنا: میں راضی ہوں، یہ کلام خبری ہے جو جواباً استعمال کیا گیا ہے، اسی طرح دوسرا کلام خبر کی طلب میں واقع ہوا ہے اور تیسرا انشائی کلام ہے، لیکن ان کو جواباً استعمال کیا گیا ہے، لہٰذا بیع نافذ ہوجائے گی۔ (از شرح مجلّہ: ۲۵۸)

ہاں قاعدہ میں مذکور حکم اس وقت ہوگا جب کہ دوسرے کلام کو اول کا جواب قرار دیا جائے اور مستقل بنفسہ تصور نہ کیا جائے، لیکن اگر ثانی کلام کو مستقل قرار دیا گیا ہو تو پھر اول کلام کا معنیٰ ثانی میں لوٹایا گیا متصور نہ ہوگا، جس کی مثال امام صاحب علیہ الرحمۃ کے قول کے مطابق یہ ہے کہ ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا: مجھے ایک ہزار کے عوض ایک طلاق دے دو، شوہر نے جواب دیا: تم کو تین طلاقیں ہیں۔ تو اس صورت میں بغیر عوض مال کے تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سوال ایک طلاق کا تھا۔ شوہر کا کلام تین طلاق کا اس کا جواب نہیں ہوسکتا۔ چناں چہ شوہر نے تین کا لفظ کہا تو یہ کلام شوہر کا عورت کے کلام سے غیر متعلق ابتدائی کلام ہوگا، گویا اس نے اس کلام ہی سے طلاق کی ابتداء کی ہے۔ لہٰذا تین طلاقیں بغیر مال کے واقع ہوجائیں گی۔

لیکن صاحبین رحمہما اللہ (ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما) شوہر کے کلام کو مع زائد صفت کے جواب قرار دیتے ہیں، کیوں کہ تین طلاق میں وہ ایک طلاق بھی موجود ہے جس کا سوال کیا گیا تھا اور اس پر کچھ زیادتی بھی ہے، کیوں کہ تین کے اندر ایک بھی پائی جارہی ہے، تو گویا شوہر نے ایک کے ساتھ دو زیادہ کرکے عورت کے سوال کو پورا کردیا۔ لہٰذا عورت پر ایک ہزار دینار لازم ہوگئے، شوہر کا قول ایسا ہوگا جیسے اس نے جواباً کہا ہو تجھے طلاق ہے ایک اور ایک اور ایک۔ (از شرح مجلّہ: ۲۵۹)

۱۴۷ قاعدہ:— السؤال والخطاب يمضي على ما عم وغلب لا على ما شذّ وندر.

ترجمہ:— سوال اور خطاب اس معنیٰ پر جاری ہوں گے جو عام اور غالب ہو نہ کہ شاذ و نادر پر۔

تشریح:— سوال سے مراد وہ کلام جس کا تعلق خود اپنی ذات سے ہو یعنی وہ کلام جس سے ثابت ہونے والا حکم خود متکلم کے متعلق ہو، مثلاً نذر، تعلیقی کلام اور حلف کی صورت کہ اس کا تعلق متکلم کی ذات سے ہوتا ہے —— اور خطاب سے مراد وہ کلام جس کا تعلق دوسرے شخص سے ہو، جیسے وکالت وغیرہ میں ہوتا ہے۔

اب قاعدہ سمجھئے کہ سوال یعنی اپنی ذات کے متعلق کہا ہوا کلام اور اسی طرح خطاب یعنی ایسا کلام جس کا تعلق دوسرے سے ہو، ان دونوں کلاموں کا مصداق وہ معنی ہوگا جو عام اور اغلب ہو، یعنی اس کلام سے عرفاً جو معنی مراد لینا عام اور مشہور ہو، وہی معنی مراد لیا جائے گا، جو معنی اس کلام کا غیر معروف اور شاذ و نادر ہو، اس کو مراد نہیں لیا جائے گا، مثلاً کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں انڈا نہیں کھاؤں گا، تو انڈے سے مراد پرندے کا انڈا مراد ہوگا، اس لیے کہ وہی معنی عام اور اغلب ہے، مچھلی کا انڈا مراد نہیں ہوگا، اس لیے کہ یہ معنی غیر معروف اور شاذ و نادر ہے، نیز پرندے کے انڈے سے بھی خاص طور پر مرغی کا انڈا مراد ہوگا، اس لیے کہ ہمارے علاقہ میں یہی متعارف ہے۔

اسی طرح گوشت کے نہ کھانے کی قسم کھاوے تو ان جانوروں کا گوشت مراد ہوگا جو عام واغلب ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی شخص کو وکیل بنایا کہ انڈا لے آؤ تو اس شخص کے ذمے مرغی کا انڈا لانا ضروری ہوگا، اگر وہ مچھلی کا انڈا لے آوے تو مؤکل کے لیے نہ ہوگا، اس لیے کہ خطاب کی صورت میں بھی وہی معنی مراد ہوگا جو اغلب ہوگا اور یہی معنی اغلب ہے۔



باب الشین

۱۴۸ قاعدہ:- **الشرائع لا تلزم إلا بالسماع.**

ترجمہ:- احکام شرع سماع ہی کی وجہ سے لازم ہوں گے۔

تشریح:- مثلاً ایک شخص دارالحرب میں مسلمان ہوا، اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کر سکا تو احکام شرع کے سلسلے میں اس کا جہل عذر شمار ہوگا، اور یہ شخص اپنے جہل کی وجہ سے معذور شمار ہوگا، چنانچہ اسلام قبول کرنے کے بعد اگر یہ شخص ایک مدت تک دارالحرب میں رہا، اور اس نے احکام شرع (نماز، روزہ، حج، زکاۃ) کے وجوب کا علم نہ ہونے کی وجہ سے ان احکام کو ادا نہ کیا، نہ نماز پڑھی، نہ روزے رکھے، تو اس پر ان کی قضا واجب نہ ہوگی۔ اس لیے کہ خطابِ شرع نہ تو اس کی طرف حقیقۃً پہنچا اور نہ تقدیراً پہنچا، حقیقۃً تو اس لیے نہیں پہنچا کہ دارالحرب میں اس کو کسی نے تبلیغ نہیں کی، اور تقدیراً اس لیے نہیں پہنچا کہ دارالحرب میں احکامِ شرع کی کوئی شہرت نہیں ہوتی کہ شہرت کی وجہ سے اس کو یہ احکام پہنچ جاتے۔ بہرحال جب اس کو خطاب شرع نہ حقیقتاً پہنچا اور نہ تقدیراً تو سماع نہیں پایا گیا، لہٰذا اس کا جہل عذر ہوگا، اور اس جہل کی وجہ سے اس سے کوئی مؤاخذہ نہیں ہوگا۔ (حسامی مع حاشیہ:۱۶۰)

ہاں دارالاسلام میں شرائع سے جہالت مسلمان کے حق میں کوئی عذر نہ ہوگا۔

۱۴۹ قاعدہ:- **الشرط إذا كان مفيدا يجب مراعاته وإذا لم يكن مفيدًا لا يجب مراعاته.**

ترجمہ:- شرط جب مفید ہو تو اس کی رعایت ضروری ہوگی، اور جب مفید نہ ہو تو اس کی رعایت ضروری نہ ہوگی۔

تشریح:- شروط میں اصل یہ ہے کہ حتی الامکان ان کی رعایت کی جائے، اور جب شرط مفید ہوگی تو اس کا اعتبار کرنا بھی ممکن ہوگا ——— رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: (**المسلمون عند شروطهم**، كنز العمال ح:۱۰۹۱۸) مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں، لہٰذا مسلمانوں کو شرطوں کا پاس ولحاظ رکھنا ضروری ہوگا۔ ہاں اگر وہ شرط مفید نہ ہو تو اس کی رعایت ضروری نہیں ہے۔ چناں چہ بدائع میں ہے، مثلاً: ایک شخص نے دوسرے کو اس شرط پر مال دیا کہ وہ کوفہ میں اس سے کام کرے، تو اس دوسرے شخص کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ کوفہ سے باہر لے جا کر اس مال سے کام کرے۔ کیونکہ ارزانی اور گرانی کے اعتبار سے مقامات مختلف ہوا کرتے ہیں، اسی طرح سفر اور قیام کی حالت میں بھی اختلاف ہوا کرتا ہے، لہٰذا مذکورہ شرط معتبر ہوگی ——— لیکن اگر یہ شرط کی گئی کہ کوفہ کے بازار میں کام کرے، اور اس شخص نے کوفہ کے اندر کسی دوسرے مقام پر کاروبار کیا تو یہ عقد مضاربت صحیح رہے گا۔ چناں چہ اول صورت میں اگر مال ضائع ہو گیا تو دوسرے شخص پر تاوان لازم ہوگا، اور دوسری صورت میں کوئی تاوان لازم نہ ہوگا، کیونکہ شہر ایک ہی ہے اور اس کے تمام مقامات ایک درجہ رکھتے ہیں۔ لہٰذا بازار کی شرط

غیر مفید متصور ہوگی، اس لیے قابل لحاظ بھی نہ ہوگی۔ (شرح مجلہ: ۳۵۷، دفعہ: ۸۳)

شرحِ سیر کبیر میں اس قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے کہا ہے کہ کسی شہر والوں نے ہم سے اس شرط پر مصالحت کی کہ مسلمان ہماری نہر سے پانی نہیں پئیں گے تو اگر مسلمانوں کو اس بات کا یقین ہو کہ ہمارے ان کی نہر سے پانی پینے سے ان کا کوئی نقصان نہیں، محض عناد اور سرکشی کی وجہ سے یہ شرط لگائی ہے تو چونکہ یہ **شرط مفید نہیں**، اس لیے مسلمانوں کے لیے اس کی رعایت کرنا ضروری نہیں، لہٰذا اس نہر سے پینے اور جانوروں کو پلانے میں کوئی **حرج نہیں**، اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہو کہ مسلمانوں کے پانی استعمال کرنے سے ان کا نقصان ہو رہا ہے تو پھر اس شرط کی رعایت **ضروری ہوگی**۔ (شرح سیر کبیر: ۱/۲۱۱)

فائدہ: شرط کی تین قسمیں ہیں:

اول: وہ شرط جو شرعاً جائز اور مفید ہو، ایسی شرط کی رعایت ہر حال میں ضروری ہوگی، اور وہ ہر ایسی شرط ہے جو عقد کے منافی نہ ہو، بلکہ عقد کا مقتضی ہو، مثلاً: عقدِ بیع میں بائع یہ شرط لگا دے کہ مبیع اس وقت تک اپنے پاس رکھے گا جس وقت تک پوری قیمت وصول نہ کر لے۔ تو اس شرط کا لحاظ ضروری ہے، اس لیے کہ یہ شرط عقدِ بیع کے اقتضاء کے مطابق ہے کہ جب بیع کا تقاضا یہ ہے کہ ہر دو جانب سے معاوضوں کی ایک دوسرے کو سپردگی ہو جائے۔

دوم: دوسری وہ شرط ہے جو شرعاً ممنوع ہو، ایسی شرط کو شرط فاسد کہتے ہیں، یعنی ہر وہ شرط جو عقد کے تقاضا کے خلاف ہو، اور شرع نے اس کو ناجائز قرار دیا ہو۔ ایسی شرط کی وجہ سے عقد ہی فاسد ہو جائے گا۔ مثلاً: غلام کی بیع کی صورت میں یہ شرط لگانا کہ غلام بائع کی ایک ماہ تک خدمت کرے گا تو یہ شرط فاسد ہے، عقد کا تقاضا یہ ہے کہ غلام کی بیع کے بعد مشتری کے سپرد کرنا ضروری ہے، اور بائع اس کے خلاف شرط لگا رہا ہے، جس سے یہ عقد فاسد ہوگا۔

سوم: تیسری وہ شرط جو شرعاً ممنوع تو نہیں ہوتی لیکن اس کی رعایت میں کوئی فائدہ بھی نہیں ہے تو ایسی شرط لغو ہوگی، جیسا کہ اس قاعدہ کی تشریح میں اس کو بیان کیا گیا۔ (از شرحِ مجلہ: ۳۵۸، دفعہ: ۸۳)

۱۵۰ قاعدہ:- شرط صحة الصدقة التمليك.

ترجمہ:- صدقہ کے صحیح ہونے کی شرط مستحق کو مال کا مالک بنانا ہے۔

تشریح:- اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے: (وَآتُوا الزَّكٰوةَ) زکوٰۃ کی ادائیگی کو ایتاء کے لفظ سے تعبیر فرمایا ہے، اور ایتاء بمعنی تملیک ہے، نیز زکوٰۃ کو صدقہ سے تعبیر فرمایا ہے، اور تصدق بھی تملیک کے معنی میں ہے، نیز صدقۂ فطر کے سلسلہ میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: (أدوا عن كل حر وعبد نصب الرايه: ۲/۴۰۶) اس حدیث میں صدقہ کی ادائیگی کو لفظ ادا سے تعبیر فرمایا ہے، اور ادا تملیک کو کہتے ہیں، لہٰذا صدقہ کی ادائیگی جب ہی معتبر ہوگی جب کہ مال مؤدی کا فقیر کو مالک بنا دیا جائے۔ اب اگر کسی نے کھانا پکا کر فقراء کو کھانے کی اجازت دیدی اور ان کے لیے مباح کر دیا تو تملیک نہ پائے جانے کی وجہ سے صدقہ کی ادائیگی صحیح نہ ہوگی۔ (بدائع: ۲/۲۰۸-۱۴۲)

اسی طرح اگر صدقہ وزکاۃ کے مال سے کسی کا مکان بنادیا اور سامان کا مالک نہیں بنایا تو صدقہ ادا نہ ہوگا۔ اسی طرح مسجد، مدرسہ کی تعمیری کام میں صدقہ کی رقم دیدی تو ادا نہ ہوگا۔

۱۵۱ قاعدہ:— الشرط لمّا صح به وجب الوفاء به شرعًا.

ترجمہ:— شرط جب صحیح ہو تو شرعاً اس کو پورا کرنا واجب ہے۔

تشریح:— جو شرط شرعاً صحیح، جائز اور مفید ہو اور عقد کے اقتضاء کے خلاف نہ ہو تو اس کو پورا کرنا ضروری ہے۔ جیسا کہ قاعدہ نمبر:۱۴۹ میں جان چکے۔

۱۵۲ قاعدہ:— شرط الواقف كنص الشارع في وجوب العمل به وفي المفهوم والدلالة.

ترجمہ:— واقف کی شرط شارع کی نص کے مانند ہے، اس پر عمل کے وجوب کے سلسلہ میں اور مفہوم ودلالت میں بھی۔

تشریح:— قاعدہ میں جو مفہوم کا لفظ ہے اس سے وہ مفہوم مراد نہیں جو منطوق کے مقابل ہوتا ہے، اس لیے کہ اس وقت قاعدہ کا مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح شارع کی نص میں مفہومِ مخالف معتبر نہیں اسی طرح شرط واقف میں بھی معتبر نہ ہوگا، حالانکہ شرط واقف میں مفہوم مخالف کا اعتبار ہوتا ہے، لہٰذا مفہوم سے مراد یہ ہوگا کہ جو لفظ سے سمجھا جائے نہ کہ مفہومِ مخالف۔ اگرچہ بعض فضلاء نے کہا ہے کہ وفی المفہوم والدلالۃ کا مطلب یہ ہے کہ جن لوگوں نے شارع کی نص میں مفہوم مخالف کا اعتبار کیا ہے وہ شرط واقف میں بھی اعتبار کرتے ہیں۔ اور جو لوگ نص میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کرتے ان کے نزدیک شرطِ واقف میں بھی معتبر نہیں۔ حالانکہ یہ مطلب درست نہیں اس لیے کہ احناف کے نزدیک نص میں مفہومِ مخالف کا اعتبار نہیں اور شرطِ واقف میں اعتبار ہوگا، اس لیے صحیح بات یہ ہے کہ مفہوم ودلالت کا معنی واقف کی عبارت کے معنی پر دلالت کرنے اور اس سے معنی کے سمجھے جانے میں وہ نص شارع کے مانند ہے، یعنی نص کے محکم، مفسر یا ظاہر اور مجمل ہونے کی صورت میں جو معنی سمجھے جاتے ہیں اور اس کے مطابق حکم ثابت ہوتا ہے، اسی طرح واقف کی عبارت سے بھی حکم ثابت ہوگا، یعنی واقف کی عبارت اگر محکم وظاہر ہے کہ کسی تأویل وتخصیص کا احتمال نہیں ہے تو بلا تردد اس پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر مجمل ہے تو واقف کی طرف اس کے بیان میں رجوع کیا جائے گا اگر واقف زندہ ہو، ورنہ اس مجمل بات پر عمل ممکن نہ ہوگا، وغیر ذلک (شرح الحموی علی الاشباہ:۱۰۶/۲)

اس تمہید کے بعد قاعدہ اچھی طرح سمجھ میں آگیا کہ واقف کی شرط کا درجہ وجوب عمل اور اس سے معنی کے سمجھے جانے میں شارع کی نص کی طرح ہے۔ البتہ بعض مسائل میں واقف کی شرط کا اعتبار نہ ہوگا، صاحب اشباہ نے ایسے سات مسائل بیان فرمائے ہیں کہ جن میں واقف کی شرط کا اعتبار نہ ہوگا مثلاً ایک مسئلہ یہ ہے کہ واقف نے یہ شرط لگائی کہ قاضی اس وقف کے متولی کو معزول نہیں کرسکتا بلکہ یہی متولی رہے گا جس کو واقف نے متعین کیا ہے۔ اس مسئلہ میں اس شرط کی رعایت ہر وقت ضروری نہیں، اگر قاضی اس متولی کو غیر اہل پاوے تو اس کو قاضی معزول بھی کرسکتا ہے۔

اسی طرح واقف نے یہ شرط لگادی کہ میری موقوفہ زمین، مکان وغیرہ کو ایک سال کی مدت سے زیادہ کرایہ پر دینے کی

اجازت نہیں۔ ایسی صورت میں اگر سال سے زیادہ مدت پر کرایہ پر دینے کی صورت میں زیادہ نفع ہوسکتا ہو تو قاضی سال سے زیادہ مدت کے لیے بھی کرایہ پر دے سکتا ہے۔ اسی طرح واقف کی شرط کی رعایت کرتے ہیں تو کوئی شخص سال کے لئے کرایہ پر لینے کے لیے تیار ہی نہیں ہوتا ہے تب بھی قاضی شرط کی رعایت نہیں کرے گا وغیرہ ذلک۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۲/۱۰۷)

۱۵۳ قاعدہ :- الشرط يقابل المشروط جملة .

ترجمہ :- شرط پورے مشروط کے مقابل ہوتی ہے۔

تشریح :- شرط یعنی حکم کو معلق کرنا پورے مشروط کے مقابل ہوتا ہے، یعنی کسی حکم کو شرط پر معلق کرنے سے جب شرط پائی جائے تو وہ حکم بھی پایا جائے گا، لیکن جس کی شرط لگائی گئی ہے، اس پورے کا پایا جانا ضروری ہے، اگر اس میں سے بعض شروط پائی جائیں تو حکم ثابت نہ ہوگا، اس لیے کہ شرط پوری مشروط کے مقابل ہوتی ہے۔ مثلاً: کسی شخص نے کہا کہ اگر زید اور عمر دونوں میرے پاس آج آویں تو میرے ذمہ بیت اللہ کا حج ضروری ہے۔ اس کے بعد صرف زید اکیلا آیا تو اس کے ذمہ اس نذر کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ بعض مشروط پایا گیا اور حکم کل مشروط پر موقوف تھا۔

شرح سیر کبیر میں کہا کہ اگر کسی حربی نے مسلمانوں سے کہا کہ مجھے اس شرط پر امن دو کہ میں تمہیں اتنے قیدیوں کی (مثلاً ۱۰۰ سو کی) رہبری کروں گا۔ اس نے اگر سو قیدی بتلا دیئے تو شرط کے مطابق امن مل جائے گا، ورنہ نہیں —— اور اگر اس نے پچاس قیدیوں کی رہبری کی تب بھی اس کو امن نہیں ملے گا، اس لیے کہ جس شرط پر امن کو معلق کیا تھا (سو قیدیوں کی رہبری پر) وہ شرط نہیں پائی گئی، اس لیے اس کو امن نہیں ملے گا۔ (شرح سیر کبیر: ۵/۸۸)

۱۵٤ قاعدہ :- الشركة الخاصة لا تمنع الملك في الملك المشترك بخلاف الشركة العامة.

ترجمہ :- شرکتِ خاص ملک مشترک میں ملکیت کے ثبوت کے لیے مانع نہیں بنتی، برخلاف شرکت عام کے کہ وہ مانع بنتی ہے۔

تشریح :- کسی شئ میں دو یا چند افراد کا حق دار ہونا شرکت کہلاتا ہے، اگر وہ شرکت خاص ہے تو شرکاء اپنے اپنے حصص میں اس مشترک شئ کے مالک ہوجائیں گے، اور شرکت، ملک کے لیے مانع نہ ہوگی، لہٰذا ہر شریک اپنے حصہ کے متعلق آزاد ہے کہ وہ اپنے حصہ کو کسی سے فروخت کرنا چاہے خواہ اجنبی سے یا شریک سے تو اس کو اختیار حاصل ہوگا، اس لیے کہ وہ اپنی مملوکہ شئ میں تصرف کر رہا ہے۔

اسی طرح جب ہر شریک اپنے اپنے حصہ کا مالک ہوگیا تو ہر شریک دوسرے شریک کے حصہ کو اس کی اجازت کے بغیر نہ بیچ سکتا ہے اور نہ تصرف کرسکتا ہے، ہاں! اس کی اجازت سے تصرف کی اجازت ہے، اور ہر شریک دوسرے کے حصہ میں اجنبی شخص کے مانند متصور ہوگا۔

اور اگر کسی شئ میں شرکت عام ہو تو وہ شرکت اس شئ میں شرکاء کی ملک کو ثابت ہونے سے مانع ہوگی، لہٰذا کوئی بھی

شریک اس شیٔ کا مالک نہ ہوگا، اور جب مالک نہ ہوگا تو پھر کوئی شریک اس شیٔ میں کسی قسم کا تصرف نہیں کرسکتا، اگر تصرف کرلیا تو معتبر نہ ہوگا۔

جب کسی شیٔ میں شرکاء کم ہوں تو وہ عام طور پر شرکت خاص ہوتی ہے، جیسے ورثہ کی شرکت مالِ متروکہ میں، اسی طرح دو یا چند افراد کامل کر کسی شیٔ کو خریدنا یا چند افراد کو ہبہ کیا جانا وغیرہ۔ اور جب شرکاء زیادہ ہوں تو وہ عام طور پر شرکت عام ہوتی ہے، مثلاً بیت المال میں مسلمانوں کی شرکت، اسی طرح مالِ غنیمت میں غانمین کی شرکت، شرکتِ عام ہے، جو مال غنیمت میں ملک کے ثبوت کے لیے مانع ہے، لہٰذا کوئی غازی قبل التقسیم اپنا حصہ فروخت کردے تو بیع صحیح نہ ہوگی، اس لیے کہ ایسی چیز کو فروخت کررہا ہے جس کا وہ فی الحال مالک نہیں ہے، ہاں! تقسیم کے بعد جب وہ مالک ہوجائے پھر فروخت کرسکتا ہے۔ (از شرح سیر کبیر: ۱۶۴/۲)

۱۵۵ قاعدہ :- شهادة أهل الذمة ليست بحجة على المسلمين .

ترجمہ :- اہل ذمہ کی شہادت مسلمانوں کے خلاف حجت نہیں ہے۔

تشریح :- اہل ذمہ (ذمی) وہ غیر مسلم جو کسی اسلامی مملکت سے وفاداری کا عہد کر کے اس مملکت میں سکونت اختیار کریں، ان کو فقہاء کی اصطلاح میں ذمی کہا جاتا ہے ـــ ایسا شخص مسلمانوں کے خلاف شہادت دے تو اس کی شہادت حجت نہیں ہوگی، اس لیے کہ وہ مسلمان جو فاسق ہو اس کی شہادت جب قابل قبول نہیں، تو ذمی تو اس سے بھی کم درجہ اور کفر کی لعنت میں مبتلا ہے، اس کی گواہی تو بطریق اولیٰ حجت نہ ہوگی۔

مثلاً کوئی حربی غلام دارالاسلام میں آیا اور اس نے اپنی غلامی کا اقرار نہیں کیا اور وہ ذمی بن گیا اور اس سے خراج (ٹیکس) بھی وصول کرلیا، اس کے بعد ایک مستأمن نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے اور اس کو امان لے کر دارالاسلام میں تجارت کے لیے بھیجا تھا، لہٰذا اس کو دارالحرب بھیج دیا جائے، اور اس سے وصول کیا ہوا خراج بھی واپس کردیا جائے۔ اور اس کی اس بات پر اہل ذمہ لوگوں نے شہادت دی تو ان کی شہادت کی وجہ سے اس حربی کو اس مستأمن کا غلام قرار دیا جائے گا، اس لیے کہ یہ شہادت حربی کے خلاف حجت بن رہی ہے، اور اہل ذمہ کی شہادت کی وجہ سے خراج واپس نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس کو دارالحرب میں واپس بھیج دیا جائے گا، اس لیے کہ اس معاملہ میں ان کی شہادت مسلمانوں کے خلاف ہے اور مسلمانوں کے خلاف ان کی شہادت حجت نہیں بن سکتی ـــــ اور ان کی شہادت سے غلامی کے ثابت ہونے سے یہ ضروری نہیں کہ خراج کے واپسی کو ثابت کیا جائے۔ (از شرح سیر کبیر: ۲۴۱/۱)

۱۵۶ قاعدہ :- الشهادة على حقوق العباد لا تقبل بلا دعوى بخلاف حقوق الله .

ترجمہ :- حقوق العباد کے ثبوت کی شہادت بغیر دعویٰ کے قابل قبول نہیں، برخلاف حقوق اللہ کے کہ بغیر دعویٰ کے بھی ان کے ثبوت کی شہادت قبول ہوگی۔

تشریح :- حقوق العباد کے ثابت کرنے کے لیے شہادت دینے کے لیے صاحب حق کا پہلے دعویٰ کرنا شرط ہے،

اس لیے کہ حقوق العباد بندوں کی طرف سے مطالبہ کرنے پر موقوف ہے، اور مطالبہ دعوی سے ظاہر ہوگا، تو جب دعویٰ ہی نہیں پایا گیا جو شرط ہے تو مشروط یعنی قبول شہادت بھی نہ ہوگا ـــــ اور حقوق اللہ کے سلسلہ میں ہر شخص ان کو بجالانے کا مکلّف ہے، گویا کہ حقوق اللہ کے بارے میں ہر وقت اللہ کی طرف سے مطالبہ رہتا ہے، تو دعویٰ پایا گیا، لہٰذا بغیر حسی دعوی کے حقوق اللہ کو ثابت کرنے کی شہادت قابل قبول ہوگی۔ (در مختار مع رد المحتار: ۱۹۱/۸)

چنانچہ اشباہ میں کہا ہے کہ حدود خالصہ یعنی جو محض اللہ کا حق ہے، مثلاً حد سرقہ وغیرہ اور وقف اور باندی کے عتق اور اس کی حریت اصلیہ کے متعلق شہادت بغیر دعویٰ کے قبول کی جائے گی، اسی طرح طلاق، ایلاء اور ظہار اور ثبوت رمضان کے متعلق بھی شہادت بغیر دعویٰ کے قابل قبول ہوگی۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۲۶۲/۲)

۱۵۷ قاعدہ :- الشهادة بأكثر من المدعى باطلة بخلاف الأقل .

ترجمہ :- مدعیٰ سے زیادہ کی شہادت باطل ہے، برخلاف مدعی سے کم کی شہادت کے کہ وہ مقبول ہے۔

تشریح :- ماقبل میں جان چکے ہیں کہ حقوق العباد کا ثبوت مطالبہ پر موقوف ہے، بغیر مطالبہ کے ثابت نہیں ہوتے، تو جب مدعی نے جو دعویٰ کیا ہے اس سے زیادہ کی شاہد شہادت دے رہے ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ یہ شہادت بغیر دعویٰ کے ہوئی کہ مدعی کی طرف سے اس کا دعویٰ ہی نہیں ہوا، پھر بھی وہ شہادت دے رہے ہیں اور بغیر دعویٰ کے شہادت باطل ہوتی ہے، لہٰذا یہ شہادت بھی باطل ہوگی۔ نیز قاعدہ نمبر: ۷۷ میں یہ بات بھی جان چکے ہیں کہ معنی شہادت کا دعویٰ کے موافق ہونا ضروری ہے، اور دعویٰ سے زیادہ کی شہادت دینے کی صورت میں عدمِ موافقت یقینی ہے، لہٰذا دعویٰ سے زیادہ کی شہادت قابل قبول نہ ہوگی۔

مثلاً: مدعی نے ملک مطلق کا دعویٰ کیا یعنی ملک کے کسی سبب کا تذکرہ نہیں کیا اور شاہدوں نے ملک بسبب کی شہادت دی تو یہ شہادت قابل قبول ہوگی، اس لیے کہ دعویٰ میں زیادتی کا معنی ہے اور شہادت میں کمی کا معنی ہے۔ وہ اس طریقہ پر کہ شاہدوں کی شہادت سے ملک اسی سبب پر منحصر ہے، جب کہ ملک مطلق کے دعویٰ میں کوئی سبب خاص نہیں، بلکہ جس سبب کی وجہ سے بھی ملکیت ثابت ہو، خواہ اسی سبب سے جس کی شاہدوں نے شہادت دی ہے یا اس کے علاوہ کسی اور سبب سے۔

اسی طرح اگر کسی مدعی نے نتاج کا دعویٰ کیا یعنی یہ دعویٰ کیا کہ یہ بچہ اس بھینس نے جنا ہے، اور بھینس پر اس کی ملکیت ثابت ہے، اس میں سب کا اتفاق ہے اور جب اس نے یہ دعویٰ کیا کہ اسی بھینس کا یہ نتاج ہے تو مطلب یہ ہوا کہ اس پر بالیقین میری ملکیت ثابت ہے، اور شاہدوں نے ملک مطلق کی شہادت دی تو اس شہادت میں دعویٰ کے مقابل کمی کا معنی ہے اس لیے کہ شہادت میں یقین کا معنی نہیں ہے جتنا کہ نتاج کے دعویٰ میں یقین کا معنی ہے۔ (شامی دار الکتاب: ۱۹۱/۸)

۱۵۸ قاعدہ :- الشهادة على النفي لا تقبل .

ترجمہ :- نفی کی شہادت قابل قبول نہیں۔

تشریح :- شاہدوں کی شہادت خلافِ ظاہر بات کے اثبات کے لیے ہوتی ہے، اور نفی کی شہادت میں یہ مقصود

حاصل نہیں ہوتا۔ نیز نفی کی شہادت کا تعلق استصحاب پر ہوتا ہے، یعنی شاہدین نفی کی شہادت اس لیے دے رہے ہیں کہ شاہدین مختلف فیہ بات میں نفی کو جانتے تھے تو اب بھی اس میں نفی ہی ہوگی، حالانکہ اس کے خلاف بات ثابت ہوسکتی ہے، جس کا علم شاہدین کو نہ ہوا ہو، اور استصحاب ہمارے نزدیک حجت نہیں، لہٰذا نفی کی شہادت مقبول نہ ہوگی۔ ہاں اگر نفی متواتر ہو یعنی تمام لوگوں کو صرف نفی ہی کا علم ہو، اس کے خلاف کسی کو علم نہ ہو تو ایسی نفی متواتر کہلاتی ہے، اس کی شہادت مقبول ہوگی، اس لیے کہ جب نفی متواتر ہے تو اس کا مدار استصحاب پر نہ رہا، بلکہ اس نفی کا ثبوت دلیل سے ہوا اور جو نفی دلیل سے ثابت ہو وہ حجت ہے؛ لہٰذا نفی متواتر کی شہادت بھی حجت ہوگی۔

نفی غیر متواتر کے متعلق شہادت کی مثال یہ ہے کہ مثلاً دو شاہدوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں صاحب نے فلاں وقت میں فلانے سے اتنا قرضہ لیا تھا، تو اب اس صاحب نے جس کے خلاف یہ شہادت دی ہے، اس نے دو گواہوں کو پیش کیا جنھوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں وقت میں یہ شخص اس جگہ میں حاضر ہی نہیں تھا، یعنی ان دو گواہوں نے نفی کی شہادت دی کہ وہ حاضر ہی نہیں تھا تو قرض لینے کا سوال ہی نہیں ہے، تو یہ نفی کی شہادت قبول ہی نہیں ہوگی۔

اسی طرح یہ گواہی دینا کہ فلاں نے یہ بات نہیں کہی جس کا مدعی دعویٰ کرتا ہے، یا ایسا کام نہیں کیا وغیرہ، یہ تمام صورتیں نفی کی شہادت کی ہیں جو مقبول نہیں، ہاں اگر وہ نفی متواتر ہو، مثلاً سب لوگوں کو یہ علم ہو کہ فلاں وقت میں تو وہ شخص وہاں موجود ہی نہیں تھا؛ بلکہ دوسری جگہ تھا اور اس نفی کی شہادت شاہدوں نے دی تو مقبول ہوگی۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۲/۱۹۰)

۱۵۹ قاعدہ:- الشئ إذا ثبت مقدرًا في الشرع لا يعتبر إلى تقدير آخر.

ترجمہ:- ایک شئ کا جب شرع میں کیلی یا وزنی ہونا ثابت ہوگیا تو اس کے خلاف دوسری تقدیر کا اعتبار نہ ہوگا۔

تشریح:- قاعدہ میں جو مقدرا کا لفظ ہے، اس سے مراد قدری شئ ہے یعنی کیلی یا وزنی ہونا —— قاعدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب کسی شئ کا کیلی یا وزنی ہونا شرع میں ثابت ہو چکا، یعنی نص شرعی میں اس کا کیلی ہونا یا وزنی ہونا صراحۃً مذکور ہوگیا تو اب وہ ہمیشہ اسی طرح رہے گی، یعنی کیلی بیان کیا گیا تو کیلی ہی رہے گی، وہ وزنی نہ ہوگی، خواہ لوگوں کا عرف اس کے بارے میں وزن کا ہوگیا ہو۔ اس لیے کہ قاعدہ نمبر: ۲۶ میں جان چکے ہیں کہ عرف کا اعتبار اس جگہ ہوگا جہاں نص نہ ہو، اور نص کے ہوتے ہوئے عرف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ مثلاً اشیاءِ ستہ ربویہ کے کیلی، وزنی ہونے کو صراحۃً بیان کردیا گیا ہے، لہٰذا جس کے بارے میں کیلی ہونے کی وضاحت ہے وہ کیلی ہی رہے گی، اگرچہ عرف اس کے خلاف ہو، عرف کی وجہ سے اس کو وزنی نہیں قرار دیا جائے گا۔ ہاں اگر نص کا حکم عرف پر مبنی ہو تو عرف کا اعتبار ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۷۷، مزید وضاحت کے لیے دیکھئے قاعدہ نمبر: ۱۱۵)

۱۶۰ قاعدہ:- الشيء يعتبر ما لم يعد على موضوعه بالإبطال والنقض.

ترجمہ:- شی کا اس وقت تک اعتبار کیا جائے گا جب تک کہ وہ اپنے موضوع پر نقض اور ابطال کے ساتھ نہ لوٹے، یعنی موضوع کے خلاف نہ ہو۔

تشریح:- عود الشيء علی موضوعه بالنقض و الإبطال کا معنی ہے کہ جوشئ بندوں کے نفع کے لیے مشروع ہو،اس کا ان کے لیے ضرر کا باعث ہوجانا جیسے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:﴿وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا﴾ یہ امر بندوں کے نفع کے لیے ہے،لہٰذا"فَاصْطَادُوْا" امر کا صیغہ اباحت کے لیے ہوگا،اور اگر یہ امر وجوب کے لیے مانا جائے،تو یہ امر اپنے موضوع پر نقض کے ساتھ عائد ہوگا یعنی موضوع کے خلاف لازم آئے گا،وہ اس طریقے پر کہ اگر امر وجوب کے لیے ہوتو اس کے چھوڑنے کی وجہ سے گناہ اور سزا لازم ہوگی اور یہ نفع کے لیے مشروع ہونے کے خلاف ہے،اس لیے کہ نفع اور فائدہ کا تقاضا یہ ہے کہ یہ کام کر سکتے ہو کرنے میں کوئی نقصان اور حرج نہیں اور نہ کرنے میں کوئی نقصان نہ ہوگا۔

اب قاعدہ سمجھئے کہ ایک شي (حکم) کا اعتبار اس وقت تک کیا جائے گا جب تک کہ اعتبار کرنے میں موضوع کے خلاف بات لازم نہ آوے،اور اگر موضوع کے خلاف بات لازم آوے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا ـــــ مثلاً غلام سے مقصود اس سے نفع حاصل کرنا اور آقا کی خدمت کرنا ہے،جب مقصود یہ ہے تو کوئی عبد مجور اپنے آپ کو عمل کے لیے کسی کو اجرت پر دیدے تو صحیح نہ ہوگا؛ اس لیے کہ مقصود کے خلاف ہوگا،اور آقا کا نقصان ہوگا،یعنی اتنی مدت تک آقا اس سے نفع حاصل نہیں کر سکے گا؛لیکن اگر غلام نے وہ کام پورا کرلیا تو اس اجارہ کو فاسد قرار نہیں دیں گے،اس لیے کہ فاسد قرار دینے میں موضوع اور مقصود کے خلاف لازم آئے گا،وہ اس طریقہ پر کہ اتنی مدت میں آقا کی تو خدمت کی نہیں اور اجارہ کی وجہ سے اس کا نفع جو دوسرے شخص نے حاصل کیا ہے اس کا بھی عوض اجارہ کو فاسد کرنے کی وجہ سے نہ لیا جائے تو غلام کے منافع کو بالکلیہ معطل کرنا لازم آئے گا،حالانکہ غلام کا موضوع اس سے نفع حاصل کرنا ہے،اس لیے اس اجارہ کو صحیح قرار دیا جائے گا،تا کہ موضوع کے خلاف لازم نہ آوے۔(اصول کرخی ص ۲۷۶)

مثال کو قاعدہ کی عبارت پر اس طرح منطبق کیا جائے گا کہ شئ یعنی اجارے کا فساد اس وقت تک معتبر ہوگا جب تک کہ اس سے موضوع کے خلاف بات لازم نہ آوے،یعنی اس وقت تک اعتبار کریں گے جب تک اس نے عمل نہ کیا ہو،اگر غلام نے عمل پورا کرلیا،تو اس کے اعتبار کرنے میں موضوع کے خلاف لازم آتا ہے،لہٰذا اعتبار نہ ہوگا۔

نور الانوار میں"مطلق عن الوقت" کی بحث میں کہا ہے کہ جو امر مطلق ہو،احناف کے نزدیک تراخی پر محمول ہوگا کہ جب بھی اداء کرنا چاہے کر سکتا ہے تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا۔ہاں!البتہ اخیر عمر میں یا علاماتِ موت کے پائے جانے کے وقت اب تاخیر نہیں کر سکتا بلکہ تاخیر سے گنہگار ہوگا۔امام کرخیؒ کا اس میں اختلاف ہے،ان کا کہنا ہے کہ عبادت کے معاملہ میں احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ جلدی اداء کیا جائے لہٰذا تاخیر سے گنہگار ہوگا۔لیکن احنافؒ کی طرف سے ان کو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اگر فوری ادائیگی کو واجب قرار دیا جائے تو اپنے موضوع پر نقض وارد ہوگا،وہ اس طریقہ پر کہ مطلق امر کا موضوع آسانی اور سہولت پہنچانا ہے اور فوری ادائیگی کو واجب کرنے سے موضوع کے خلاف لازم آئے گا لہٰذا فوری ادائیگی کو واجب قرار نہیں دیا جائے گا تا کہ موضوع پر نقض وارد نہ ہو۔(نور الانوار ص ۵۲)

۱۶۱ قاعدہ :- الشيء يعم كل موجود.

ترجمه :- لفظ شئ ہر موجود کو شامل ہوتا ہے۔

تشریح :- قاعدہ بہت آسان ہے کہ کلام میں اگر شیٔ کے لفظ کو استعمال کیا تو اس لفظ شیٔ سے مراد وہ تمام اشیاء ہوں گی جو موجود ہوں اور حکم ان تمام کے ساتھ متعلق ہوگا۔ مثلاً شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ کے تحت یہ مثال بیان کی ہے کہ کفار نے مسلمانوں سے امن طلب کرتے ہوئے کہا: "امنونا علی مالنا من شيء" تو امن میں تمام موجود اشیاء داخل ہو جائیں گی اس لیے کہ لفظ شیٔ ہر موجود کو شامل ہوتا ہے —— اسی طرح کسی نے یہ قسم کھائی کہ "واللہ لا أشتري شيئا الیوم" تو اس دن کسی بھی چیز کے خریدنے سے حانث ہو جائے گا۔ (شرح سیر کبیر: ۲۲۸/۱)

۱۶۳ قاعدہ :- الشيء ينفسخ بما هو مثله .

ترجمه :- شیٔ اس کے مثل سے فسخ ہوگی۔

تشریح :- اس قاعدہ میں نسخ کے ایک اصول کو ذکر کیا گیا ہے کہ ایک حکم ختم کرنے کے لیے وہ حکم جس کلام سے ثابت ہوا ہے، اسی جیسا کلام ہونا چاہیے، یعنی دونوں کا درجہ برابر ہونا چاہیے، اگر کم درجہ کے کلام سے سابق کلام کا حکم منسوخ کرنا ہے تو نہ ہوگا۔ ہاں البتہ قوی کلام کے ذریعہ کم درجہ کے کلام سے ثابت ہونے والا حکم منسوخ ہو سکتا ہے۔ اس قاعدہ کی مزید تفصیل قاعدہ نمبر: ۱۴۲، میں دیکھی جا سکتی ہے۔

قاعدہ کی مثال شرح سیر کبیر میں یہ بیان کی ہے کہ مثلاً کسی عورت نے قاضی کے سامنے یہ دعویٰ کیا کہ میرے خاوند کو میں نے یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام، اللہ کے بیٹے ہیں —— اس کے بعد قاضی نے شوہر سے تحقیق کرنے کے لیے سوال کیا کہ تم نے ایسا کہا ہے؟ تو اس نے کہا کہ ہاں! میں نے کہا ہے، لیکن میں نے فلاں شخص جو ایسا عقیدہ رکھتا ہے اس کے قول کو بطور حکایت بیان کیا ہے، یعنی میری نیت حکایت کی تھی نہ کہ انشاء کی۔ تو جب شوہر نے اس کا اقرار کر لیا کہ میں نے کہا ہے تو اس کی بیوی اس سے بائنہ ہو جائے گی، اس لیے کہ کلمۂ کفر کا تلفظ کر لیا ہے —— اور یہ بات کہ میری نیت حکایت کی تھی، اس سے اس کلام کے حکم کو نسخ نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ جو بات دل میں ہے وہ اس سے کم درجہ کی ہے، جس کا اس نے تکلم کیا ہے، لہٰذا تکلم کیے ہوئے کلام کو دل کی بات منسوخ نہیں کر سکتی۔ (شرح سیر کبیر: ۲۲۰/۵)



باب الصاد

۱٦۳ قاعده :— الصلح عن إقرار بيع .

ترجمه :— صلح مع اقرار بیع کے حکم میں ہے۔

تشریح :— شریعت کی اصطلاح میں صلح اس عقد کو کہتے ہیں جو منازعت کو دفع کرنے کے لیے دو صلح کرنے والوں کے درمیان واقع ہو، آپس کی رضامندی کے ساتھ —— صلح کے دو رکن ہیں، ایجاب وقبول جو صلح کے لیے موضوع ہو —— اور صلح کی شرط یہ ہے کہ مصالح عنہ (جس کے بارے میں تنازع واقع ہو کر صلح ہو رہی ہے) مال ہو یا ایسا حق ہو جس کا عوض لینا شرعاً جائز ہو، جیسے کہ حق قصاص سے صلح کرنا —— اور اگر ایسا حق ہو جس کا عوض لینا شرعاً جائز نہیں ہے، اس سے صلح صحیح نہیں اور صلح میں لیا ہوا مال واپس کرنا ہوگا، جیسے حق شفعہ وغیرہ سے صلح کرنا —— اور صلح کا ثبوت قرآن مجید سے بھی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا اَنْ يُّصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ اور حدیث پاک سے بھی اس کا ثبوت ہے، آپ علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: "الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا أحل حرامًا أو حرم حلالًا" (المعجم الكبير للطبراني: ۱۷/۲۲) نیز امت کا بھی اس پر اجماع ہے۔ (قدوری ص: ۱۳۲، حاشیہ: ۱)

صلح کی تین صورتیں ہیں:

(۱) صلح مع اقرار یعنی مدعی کے کسی شئ کے متعلق دعویٰ کرنے کی صورت میں مدعیٰ علیہ کا اقرار کر لینا کہ ہاں یہ شئ آپ ہی کی ہے، لیکن آپ اتنے مال کے عوض مجھ سے صلح کر لو اور مدعی اس پر راضی بھی ہو جائے تو یہ صلح مع اقرار ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ یہ صلح بیع ہی کے حکم میں ہے اور اس پر بیع کے تمام احکامات جاری ہوں گے، یعنی خیارِ عیب، خیارِ شرط اور اگر مصالح عنہ عقار ہو تو اس پر حق شفعہ بھی ثابت ہوگا، نیز اگر صلح میں بھی عقار کو دیا ہے تو اس کے ساتھ بھی حق شفعہ متعلق ہوگا۔ اس لیے کہ جب اقرار کر لیا تو مصالح عنہ کا مدعی کی ملک ہونا ثابت ہو گیا اور صلح کا لفظ بول کر گویا کہ وہ اس مدعی سے خرید رہا ہے، لہٰذا صلح کا لفظ استعمال کرنا بیع کے حکم میں خلل انداز نہ ہوگا، اس لیے کہ آپ قاعدہ نمبر: ۳۷ میں جان چکے ہیں کہ "الاعتبار للمعنى في العقود لا للألفاظ فقط" اور صلح مع اقرار کے عقد میں اس نے بیع کے معنی کو ادا کر دیا، اگرچہ لفظ صلح کا استعمال کر رہا ہے۔

(۲) دوسری قسم: صلح مع سکوت ہے اور وہ یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ نہ اقرار کرے اور نہ انکار کرے، پھر بعد میں مصالح عنہ سے وہ صلح کر لے۔

(۳) تیسری قسم: صلح مع انکار، یعنی مدعیٰ کے دعویٰ کا انکار کرنے کے بعد پھر صلح پر راضی ہو جائے۔

ان دو قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ صلح مدعیٰ علیہ کے حق میں تو یمین سے بچنے اور خصومت کو دفع کرنے کے لیے متصور ہوگی، یعنی مدعی کے دعویٰ کا صریح انکار کرلیا، پھر بھی صلح کر رہا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر صلح نہیں کی تو یہ قضیہ قاضی کے سامنے پیش ہوگا اور بات آگے بڑھے گی اور مجھے اپنا حق ثابت کرنے کے لیے قسم کھانی پڑے گی، لہٰذا بہتر یہ ہے کہ صلح کرلی جائے تاکہ نہ جھگڑا ہو اور نہ قسم کھانی پڑے جب مدعیٰ علیہ کے حق میں صلح کا یہ معنی ہے تو گویا کہ مصالح عنہ مدعیٰ علیہ ہی کا تھا اور اسی کا رہا جب ملکیت کی تبدیلی نہیں ہوئی تو اس مصالح عنہ پر بیع کا حکم متعلق نہ ہوگا، لہٰذا اس میں حق شفعہ وغیرہ ثابت ہونے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا —— لیکن مدعی نے تو اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا تھا اور اسی دعوی کے نتیجے میں صلح ہو رہی ہے، تو گویا مدعی اپنی ملک مدعیٰ علیہ کے ہاتھ فروخت کر رہا ہے، لہٰذا مدعی کے حق میں معاوضہ متصور ہوگا، یعنی اپنی ملکیت فروخت کرکے مال لے رہا ہے، لہٰذا اگر وہ عوض عقار ہے تو اس میں حق شفعہ ثابت ہوگا۔

اور صلح مع سکوت کا بھی یہ مطلب ہے کہ مدعیٰ علیہ سکوت اختیار کرکے گویا یہ کہنا چاہتا ہے کہ یہ کیسا غلط دعویٰ ہے، اس کو کیا جواب دیا جائے؟ پھر وہ صلح کرتا ہے تو اس کا مطلب بھی یہ ہوا کہ یہ جھگڑے سے بچنے اور یمین سے دور رہنے کے ارادہ سے صلح کر رہا ہے، لہٰذا اس کا حکم بھی صلح مع انکار کے مانند ہوگا۔ (از قدوری: ۳۲)

۱٦٤ قاعده :— صورة المبيح إذا وجدت منعت وجود ما يندرأ بالشبهات .

ترجمه :— صورت مبیح جب پائی جائے تو اس کے وجود کو منع کرے گی جو شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔

تشریح :— جب کسی کام کو مباح کرنے والی صورت پائی جائے جس کی وجہ سے وہ کام کرلیا تو چونکہ صورت مبیح کی وجہ سے یہ کام کیا گیا، یعنی گویا کہ یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ کام کرنا مباح ہے، اس لیے اس کام کے کرنے کی وجہ سے حدود اور کفارہ متعلق نہیں ہوگا، کیونکہ حدود اور کفارہ شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اور یہاں بھی صورت مبیح کی وجہ سے شبہ پیدا ہو گیا کہ یہ کام کرنا مباح ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے حد اور کفارہ کا ثبوت نہ ہوگا۔ مثلاً: ہدایہ میں کہا ہے کہ کوئی شخص رمضان میں ابتدائی دن میں مقیم تھا، پھر اس نے سفر کیا تو اس کے لیے روزہ افطار کرنا مباح نہیں ہوگا، لیکن اگر افطار کرلیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ سفر کی وجہ سے روزہ افطار کرنے کے مباح ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا، تو سفر صورتِ مبیح ہے، اور صورت مبیح اس چیز (حد وکفارہ) کے وجود کو منع کرتا ہے، جو شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے، لہٰذا اس صورت میں بھی کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ (ہدایہ: ۱/۲۲۳)

اسی طرح اگر کسی اکیلے شخص نے رمضان کا چاند دیکھا اور اس کی شہادت کو قاضی نے رد کر دیا پھر اس شخص نے عمداً روزہ افطار کرلیا تو اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ صورتِ مبیح پائی گئی اور وہ قاضی کا فیصلہ ہے، لیکن یہ حکم احناف کے نزدیک ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ واجب ہوگا ---- اسی طرح اگر کسی شخص نے زنا کرنے کے لئے کسی عورت کو اجرت پر لیا نہ کہ خدمت کے لئے پھر اس سے زنا کیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس پر حد واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ صورت مبیح

یعنی عقد پایا گیا اگرچہ اس نے مباح تو نہیں کیا لیکن صورتِ مبیح کی وجہ سے حد نہ ہوگی، اور حضرات صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حد واجب ہوگی۔ (تاسیس النظر ص۷۳)

اسی طرح اپنے لڑکے کی باندی سے وطی کرلی، یا طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے وطی کرلی یا اپنے باپ یا دادا کی باندی کو اپنے لیے حلال سمجھتے ہوئے اس سے وطی کرلی، تو ان صورتوں میں بھی صورت مبیح کے پائے جانے کی وجہ سے حدِ زنا جاری نہ ہوگی۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے، قاعدہ نمبر:۱۱۱، الحدود تندرأ بالشبهات)



باب الضاد

١٦٥ قاعده :- الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف .

ترجمہ :- شدید ضرر کا ازالہ خفیف ضرر کے ذریعہ کیا جائے گا۔

تشریح :- جب دو مختلف ضرر اور خرابیوں میں مبتلا ہو جائے تو ان میں سے جو خفیف ہو، اس کو اختیار کرلے اور بڑے ضرر سے بچ جائے؛ اس لیے کہ بغیر ضرورت کے بڑے ضرر کے اختیار کرنے کی ضرورت نہیں۔ مثلاً کسی شخص کو ایسا زخم ہو کہ سجدہ کرنے سے جاری ہو جاتا ہے تو وہ شخص بیٹھ کر اشاروں سے نماز نماز اداء کرے گا، اس لیے کہ نماز بے وضوء ادا کرنے کے مقابلے میں سجدہ کا ترک کردینا آسان ہے، لہٰذا خفیف ضرر اختیار کرکے شدید ضرر سے بچا جائے گا۔

اسی طرح کوئی عورت کھڑے ہو کر نماز ادا کرتی ہے تو اتنی پردہ پوشی نہیں ہوتی جس سے اس کی نماز صحیح ہو سکے، لیکن بیٹھ کر نماز ادا کرنے میں یہ پردہ پوشی حاصل ہو جاتی ہے تو اس کو بیٹھ کر نماز اداء کرنی ہوگی۔ اس لیے کہ قیام کا ترک کردینا کشف عورت کے مقابلے میں آسان ہے۔

اسی طرح دیون اور نفقاتِ واجبہ کی ادائیگی پر جبر کیا جانا — اور باپ جب کہ اپنے بچے پر صرف کرنے سے احتراز کرے تو اس کو قید کیا جانا اسی قاعدہ میں داخل ہے — اسی طرح جب کسی ایک شخص کی مرغی دوسرے شخص کا موتی کھا جاوے اور موتی کی قیمت مرغی سے زیادہ ہو تو موتی کا مالک مرغی کی قیمت ادا کرکے مرغی کا مالک ہو جائے۔

(از شرح مجلہ: ۹۱ و شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۲۵۹)

نیز اگر کسی حاملہ میت کے بچے کی زندگی کا غالب گمان ہو تو اس کے پیٹ کو چاک کرکے بچہ کو نکال لینے کا مسئلہ بھی اسی قاعدہ کے پیش نظر ہے۔ (شرح مجلہ: ۹۳ و شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۲۵۹)

ساحر کا اور ایسے کافر کا جو لوگوں کو کفر کی دعوت دیتا ہو، قتل کردینے کا حکم بھی اسی قاعدہ سے متعلق ہے، اس لیے کہ ساحر انسانوں کو فتنہ میں مبتلا کرتا ہے اور کافر دین پر حملہ آور ہوتا ہے، لہٰذا انسانوں کے نفس اور دین کی حفاظت کے لیے جو کہ ضرر اشد ہے ان دونوں کو قتل کردینا جو کہ خفیف ضرر ہے اختیار کرلیا جاتا ہے۔ (شرح مجلہ: ۸۹)

١٦٦ قاعده :- الضرر لا يزال بمثله .

ترجمہ :- کسی ضرر کا اس کے مثل ضرر سے ازالہ نہیں کیا جائے گا۔

تشریح :- ضرر کا ازالہ کیا جائے گا لیکن اس کے ازالہ سے دوسرا ضرر بالکل لازم نہ آئے، یا لازم تو آئے مگر اس

ضرر سے کم درجہ کا ہو یہ شرط ہے، لیکن ایک ضرر کے ازالہ سے دوسرا اس کے مثل ضرر لازم آتا ہے یا اس سے بڑے درجہ کا ضرر لازم آتا ہے تو اس صورت میں ازالہ صحیح نہ ہوگا۔ اور یہ عقلاً بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس طرح ازالہ کہ جس کے بعد اسی جیسا ضرر لازم آئے یا اس سے بھی زائد لازم آئے ایک فعل عبث ہوگا۔

مثلاً کسی مسلمان پر قتل کی دھمکی سے کسی دوسرے مسلمان کے قتل پر جبر کیا گیا تو اس مسلمان کے لیے اپنی جان بچانے کے لیے دوسرے کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس میں ایک ضرر کا ازالہ اپنے مثل ضرر سے لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ برخلاف اس صورت کے کہ کسی مسلمان کو قتل کی دھمکی دے کر کسی مسلمان کے مال کو اڑا لینے پر مجبور کیا گیا ہو، اس لیے کہ اس صورت میں مال اڑا لینا کم ضرر ہے، لہٰذا اس کو اختیار کر کے قتل سے بچا جائے گا۔

اسی طرح جب مشتری کے قبضہ میں مبیع کے اندر کوئی عیب پیدا ہو جائے اور ساتھ ہی ایسا عیب بھی ظاہر ہو جو بائع کے پاس پیدا ہوا تھا، تو اب مشتری کو اس قدیم عیب کی وجہ سے مبیع کی واپسی کا حق نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ضرر کا ازالہ اس کے مثل ضرر سے نہیں ہو سکتا۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ ضرر قدیم کی بنا پر مبیع کی قیمت کے نقصان کی رقم واپس کر لے، کیونکہ یہ ضرر اول سے کم درجہ کا ہے۔ اسی کے منجملہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی مرغی نے دوسرے کا موتی کھا لیا، یا گائے نے اپنا سر ہانڈی میں پھنسا دیا یا گائے کا بچہ کسی کے پاس ودیعت رکھا گیا تھا اور وہ مکان میں پلتا رہا حتی کہ اتنا بڑا ہو گیا کہ دروازہ سے نکلنا مشکل ہو گیا کہ اب دیوار گرائے بغیر مکان سے باہر نہیں آسکتا۔ ان تمام صورتوں میں جس شخص کو زیادہ ضرر لاحق ہو اس کے حق میں کم ضرر والا ضامن ہوگا۔ (از شرح مجلہ:۸۴)

۱۶۷ قاعدہ:- الضرر لا يكون قديمًا .

ترجمہ:- ضرر قدیم نہیں ہوتا یعنی ضرر رسانی میں قدامت قابل اعتبار نہیں۔

تشریح:- یعنی جب کوئی امر ضرر رساں اور غیر مشروع ہوگا تو اس کو دور کرنا ہوگا، اس حکم میں قدیم وجدید میں کوئی تفاوت نہیں ہے، اس لیے کہ حکم کے ازالہ کی علت ضرر ہے، لہٰذا یہ جہاں بھی ہوگا دفع کیا جائے گا۔ کتاب الحیطان سے تنقیح فتاویٰ حامدیہ میں بھی نقل کیا ہے کہ اصل یہ ہے کہ شارع عام میں اگر کوئی ضرر رساں چیز پائی جائے کہ جس کے حالات کا کوئی علم نہ ہو، اس کو جدید تصرف خیال کیا جائے گا اور حاکم وقت کو اس کے دور کر دینے کا اختیار حاصل ہوگا۔

یہاں ایک شبہ دور کر دینا ضروری ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کا اپنے پڑوسی کے مکان میں قدیم زمانہ سے پانی بہنے کا راستہ چلا آرہا ہے، اور اس سے پڑوسی کو واضح ضرر پہنچتا ہے تو اس پڑوسی کو یہ حق نہ ہوگا کہ اول کو اس راستہ کے بند کرنے کے لیے مجبور کرے، اس لیے کہ اس قاعدہ کا مقصد ضرر عام کا دفع کرنا ہے اور عام ضرر کا غیر مشروع ہونا ایک واضح امر ہے، لیکن ضرر خاص کے حق میں یہ قاعدہ جاری نہ ہوگا، کیونکہ یہاں احتمال ہے کہ کسی حق شرعی کی بناء پر حق دیا گیا ہو۔

نیز ان دونوں مسئلوں کے درمیان فرق کی ایک اور وجہ بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ عمومیات میں بشرط عدم ضرر ایک شخص

کو فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہوتا ہے، لیکن غیر کی ملک میں (جو ملکِ خاص ہوتی ہے) بغیر اجازت کے ایسا تصرف بھی نہیں کیا جاسکتا جس میں فریق ثانی کا کوئی نقصان نہ ہو، تو پھر ایسا تصرف جس میں نقصان ہو وہ بغیر اجازت کے کیسے کیا جاسکتا ہے؟ لہٰذا یہ تصرف یقیناً کسی حق شرعی کی بناء پر ہوگا اس لیے اس کو دفع کرنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ (از شرح مجلہ:۲۶)

۱۶۸ قاعدہ :- الضرر يدفع بقدر الإمكان .

ترجمہ :- ضرر کو بقدر امکان دفع کیا جائے گا۔

تشریح :- یعنی شرعاً ضرر کو دفع کیا جانا چاہیے۔ اب اس کا ازالہ یا تو کسی ضرر کے لازم آئے بغیر ممکن ہوگا یا نہیں؟ بصورتِ دیگر حتی الامکان اس کے دفع کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ چنانچہ اس قاعدہ کی بناء پر اگر کوئی باپ اپنے چھوٹے بچے پر خرچ کرنے سے احتراز کرے تو اس کو بچہ کے نفقہ کے سلسلہ میں قید کر دیا جائے گا، تا کہ بچہ سے ہلاکت کے ضرر کو دفع کیا جاسکے۔ لیکن بچے کے دین کی عدم ادائیگی کی وجہ سے قید کر دینا جائز نہیں ــــــ فقہاء کہتے ہیں جو لوگ علی الاعلان مسلمانوں پر تلوار اٹھالیں تو مسلمانوں کو یہ حق حاصل ہوگا کہ ضرورت پیش آنے پر ان کو قتل کر دیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ''جس نے مسلمانوں پر تلوار اٹھائی، اس نے اپنے خون کو مسلمانوں کے لیے حلال کر دیا'' اور اس لیے بھی کہ ایسے لوگ باغی کہلاتے ہیں، ان کے دفعِ ضرر کے لیے ان کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے۔

اسی طرح حالت اضطرار میں ایک دوسرے کے مال کو بلا اجازت ورضامندی استعمال کر سکتا ہے، لیکن قدرت حاصل ہونے پر اس کا ضمان ادا کرے گا، اس لیے کہ ضرر کا ازالہ بقدر امکان کیا جاتا ہے۔

اگر مشتری کے پاس مبیع میں کوئی قدیم عیب ظاہر ہو اور ساتھ ہی اس میں ایسا عیب بھی پیدا ہو گیا ہو جو خود مشتری کے اپنے قبضہ میں پیدا ہوا ہے، تو مبیع کی واپسی ممنوع ہوگی، لیکن مشتری سے بقدر امکان دفعِ ضرر کے لیے عیب قدیم کی وجہ سے قیمت کے نقصان کو بائع سے واپس دلایا جائے گا ــــــ بدائع وغیرہ میں کتاب الاستحسان سے نقل کیا ہے کہ غلہ کو ذخیرہ کرنے والے کو شدید ضرورت کے وقت غلہ کے فروخت کرنے کا حکم دیا جائے گا تا کہ ذخیرہ اندوزی کے ظلم کا ازالہ کیا جاسکے، صرف اتنا غلہ چھوڑ دیا جائے گا جو اس کے اور اس کے عیال کے لیے کافی ہو سکے، لیکن اگر یہ شخص پھر بھی اپنے اس فعل پر اصرار کرے اور معاملہ حاکم تک پہنچے تو حاکم اس کو نصیحت آمیز دھمکی سے غلہ فروخت کرنے پر آمادہ کرے، اگر اس کے باوجود بھی اپنے فعل بد سے اجتناب نہ کرے تو اب حاکم کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اس کو سزا دے کر قید کر دے، لیکن فروخت کرنے پر مجبور نہ کرے، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے ــــــ اسی کتاب میں ہے کہ جب حاکم کو اہل شہر کی ہلاکت کا اندیشہ ہو تو ذخیرہ اندوزوں کے غلہ پر قبضہ کر کے اہل شہر میں تقسیم کر دے، پھر جب غلہ کی واپسی پر قادر ہوں تو ان ذخیرہ اندوزوں کو ان کا مال واپس کر دیں، چونکہ اہل شہر اس صورت میں اضطراری حالت میں تھے اور ایک مضطر کے لیے مخمصہ کی حالت میں غیر کے مال سے بشرط ضمان استفادہ جائز ہوتا ہے۔ (بدائع:۳۰۹/۴)

اسی طرح یہ مسئلہ بھی اسی قاعدہ کی فروع میں سے ہے کہ غاصب پر واجب ہے کہ مغصوب کو اسی مقام پر مالک کے سپرد کردے، جہاں اس نے غصب کیا تھا، لیکن اگر مغصوب غاصب کے قبضہ میں ضائع ہو جائے یا ضائع کردیا جائے تو اس وقت غاصب پر ضمان واجب ہوگا، اگر مغصوب مثلی اشیاء میں سے ہے تو مثل دینا پڑے گا، اور قیمتی اشیاء میں سے ہے تو قیمت ادا کرنی ہوگی، اس لیے کہ جب مغصوب کا واپس کرنا ممکن نہ رہا تو اس طریقہ پر ضمان کی ادائیگی بقدر امکان ضرر کے دفع کرنے کے لیے واجب قرار پائی۔ (از شرح مجلہ: ۹۵)

۱۶۹ قاعدہ :- الضرر یزال :

ترجمہ :- ضرر کا ازالہ کیا جائے گا۔

تشریح :- ابوابِ فقہیہ کے کثیر مسائل اس قاعدہ پر بھی مبنی ہیں، مثلاً خیارِ عیب اور خیارِ رؤیت اور خیارِ شرط اسی دفع ضرر کے لیے مشروع کیے گئے ہیں، اسی طرح حقِ شفعہ ہمسائیگی کے ضرر کے دفع کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے، اسی طرح تلف کردہ شئ کا ضمان واجب ہونا بھی اسی قاعدہ کی بنا پر ہے۔ ماقبل ضرر والے قواعد میں ذکر کردہ تمام امثلہ بھی اس قاعدہ کے تحت داخل ہوسکتی ہیں —— لیکن یہ یاد رہے کہ اس قاعدہ پر عمل کرنے کے لیے یہ شرط ہے کہ ضرر کے ازالہ سے اس کے مثل دوسرا ضرر پیدا نہ ہوتا ہو، ورنہ ازالہ نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اس ضرر کے ازالہ سے اس سے بڑا ضرر لازم نہ آتا ہو، ہاں اگر ضرر عام ہو اور اس سے بچنے کے لیے ضررِ خاص لازم آتا ہو تو اس کو گوارہ کرلیا جائے گا، مثلاً اگر کفار جنگ کے موقعہ پر مسلمان بچوں کو اپنے بچاؤ کے لیے سپر (ڈھال) بنالیں تب بھی کفار پر تیراندازی (فائرنگ کرنا) جائز ہوگا —— اسی طرح جو دیوار عام راستہ کی طرف جھک گئی ہو، اس کا گرادینا جائز ہوگا تاکہ عامۃ الناس کو نقصان نہ پہنچے، اگرچہ دیوار گرانے سے اس دیوار کے خاص مالک کو نقصان پہنچتا ہو۔ (از شرح مجلہ: ۷۰)

۱۷۰ قاعدہ :- الضرورات تبیح المحظورات .

ترجمہ :- ضرورتیں ممنوع امور کو مباح کردیتی ہیں۔

تشریح :- یہ قاعدہ قرآن کی اِس نص سے ماخوذ ہے: ﴿اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ﴾ اضطرار انتہائی شدید ضرورت کو کہا جاتا ہے، یعنی جو امر شرعاً ممنوع قرار دیا گیا ہو، وہ ایک شدید ضرورت کے وقت مباح ہو جاتا ہے، یعنی اس کے کرنے کی شریعت کی طرف سے رخصت دیدی جاتی ہے۔

اب اس رخصت کی بھی متعدد قسمیں ہیں: ایک قسم یہ ہے کہ عذر اور ضرورت کی وجہ سے کوئی ممنوع مباح قرار دیا جائے، یعنی حرمت بالکل ختم ہو جائے، جیسے: مردار، خون، خنزیر کا گوشت، شراب، بھوک و پیاس یا اکراہِ تام (قتل یا عضو جسمانی کے ضائع ہونے کا خوف) کے مواقع پر یہ مذکورہ اشیاء مباح ہو جاتی ہیں، جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: ﴿اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ﴾ یعنی جب کہ تم بھوک سے شدید مجبور ہو جاؤ اور ان کے استعمال کے بغیر بقائے حیات کے

لیے کوئی چارہ نہ ہو، مذکورہ آیت میں تحریم کے بعد استثناء کیا اور تحریم کے بعد استثناء اباحت ہوا کرتی ہے ـــــ اور جس طرح بھوک سے ہلاک ہو جانے کا خوف اضطراری حالت ہے اسی طرح اکراہ تام بھی حالت اضطراری سمجھا جاتا ہے ـــــ لہٰذا ان اشیاء کا استعمال اسی وقت مباح ہوگا۔ اور یہ جائز نہ ہوگا کہ اب ان سے پرہیز کرے، حتی کہ اگر ان سے اجتناب کیا اور فوت ہو گیا، یا قتل کر دیا گیا تو قابل مؤاخذہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی جان کو ضائع کرنے سے ممانعت کے باوجود ہلاکت میں ڈال دیا ـــــ لیکن اگر اکراہ ناقص تھا، مثلاً قید کر دینے یا مار پیٹ کرنے کی دھمکی دی گئی تھی، جس سے جان ضائع ہونے کا کوئی خطرہ نہ تھا تو اس وقت یہ اشیاء مباح نہ ہوں گی۔

رخصت کی دوسری قسم: وہ ہے جس کی حرمت کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتی، بلکہ وہ فعل کرنے کی اجازت ہو جاتی ہے جیسا کہ کسی مسلمان کے مال کو تلف کر دینا یا اطمینان قلبی ہوتے ہوئے محض زبان پر کلمۂ کفر جاری کرنا یہ امور اکراہ تام کی صورت میں بھی اپنی حقیقت میں حرام ہی رہیں گے ـــــ صرف عارضی رخصت یعنی اجازت کے طور پر ان کو اختیار کیا جا سکے گا ـــــ چنانچہ رخصت کی اس قسم میں فعل کی صفت حرمت میں کوئی تغیر نہیں ہوا کرتا، بلکہ فعل کے حکم میں تغیر کر دیا جاتا ہے اور وہ اس طرح کہ اس فعل پر سے مؤاخذہ اٹھا لیا جاتا ہے، لہٰذا اس قسم میں افضل یہ ہوگا کہ باوجود اجازت کے رخصت پر عمل نہ کرے حتی کہ اگر اپنی جگہ پر ثابت قدم رہ کر اجرائے کلمۂ کفر نہ کیا اور مسلمان کا مال ضائع نہ کیا اور قتل کر دیا گیا تو عنداللہ اجر کا مستحق ہوگا۔

تیسری قسم: وہ ہے جو نہ مباح ہے اور نہ اس کی اجازت ہے، جیسا کہ کسی مسلمان کو قتل کر دینا یا اس کے کسی عضو کو کاٹ ڈالنا یا والدین کو مار پیٹ کرنا۔

ان اقسام کے سمجھ لینے کے بعد اب یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ قاعدہ کی عبارت کا تعلق پہلی دو قسموں کے ساتھ ہے، تیسری قسم اس قاعدہ سے خارج ہے، لہٰذا جو ممنوع مباح کے درجہ میں آ سکتا ہو یا بقائے حرمت کے ساتھ اس کے کرنے کی اجازت مل سکتی ہے، ان دونوں قسموں میں یہ قاعدہ جاری ہوگا، مثلاً طبیب و ڈاکٹر کے لیے مریض یا زخمی شخص کے ایسے مقام کا معائنہ کرنے کی اجازت ہے جس کے معائنہ کی شریعت نے عام حالات میں اجازت نہیں دی ہے، لیکن یہاں رخصت محض گناہ نہ ہونے کی حد تک محدود ہے، یہ نہیں کہ اس فعل کی حرمت میں تغیر کر دیا گیا ہے ـــــ اور جس طرح کہ اضطرار کی حالت میں کسی شخص کے مال کا استعمال کر لینا کہ یہاں اس مال کی حرمت ساقط نہیں ہوتی بلکہ صرف اس فعل کا گناہ ساقط ہو جاتا ہے، اور استعمال کرنے والے پر ضمان واجب ہوگا یا یہ کہ اس سے معاف کرا لے۔ (از شرح مجلہ: ۷۱)

۱۷۱ قاعدہ:ـــ الضرورات تقدر بقدرها .

ترجمہ:ـــ ضرورتوں کو ان کی مقدار کے مطابق پورا کیا جائے گا۔

تشریح:ـــ یعنی جو فعل یا ترکِ فعل کسی ضرورت کے لیے جائز کیا گیا ہو، اس کا جواز ضرورت کی مقدار کے مطابق رہے گا، اس سے زائد جائز نہ ہوگا ـــــ چنانچہ حالت اضطرار و مخمصہ میں مردار کھا لینا یا غیر کے مال کا استعمال کر لینا بشرط ضمان

محض اس حد تک جائز ہوگا جس سے جان محفوظ رہ سکے اور ہلاکت سے بچاؤ ہو جائے۔ اسی طرح طبیب قابل پردہ مقام کو ضرورت کے بقدر دیکھ سکتا ہے اس سے زائد نہیں —— اگر کوئی شخص اپنی مملوکہ زمین میں ایسا زینہ بنا لے یا کھڑکی نکال لے جس پر چڑھنے کے وقت ہمسایہ کی بے پردگی ہوتی ہو تو اس شخص پر زینہ منہدم کرنے اور کھڑکی بند کردینے کے لیے جبر نہ کیا جائے، بلکہ اس کو حکم دیا جائے گا کہ ایسی صورت اختیار کرے جس سے ہمسایہ کی بے پردگی نہ ہو۔ اس قاعدہ کے فروع میں یہ مسئلہ بھی داخل ہے کہ اگر جنگ کے موقع پر کفار مسلمان بچوں کو اپنا سینہ سپر بنالے تو کفار پر اس کے باوجود تیراندازی (فائرنگ وغیرہ) جائز ہوگی۔ اس لیے کہ فرض جہاد قائم کرنے کی ضرورت کا اقتضاء بھی ہے، لیکن اس وقت مسلمانوں کا مقصد و نیت کفار کا مقابلہ وقتل کرنا ہوگا نہ کہ بچوں کو نشانہ بنانا —— اب یہ سوال باقی رہا کہ کیا ایسی صورت میں مسلم بچوں کا قتل ہو جانے پر دیت و کفارہ واجب ہوگا یا نہیں؟ چنانچہ ہمارے نزدیک واجب نہ ہوگا اور حسن بن زیاد کے نزدیک واجب ہوگا —— حسن بن زیاد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان کا خون معصوم ہے، اسی لیے مناسب یہی تھا کہ تیراندازی کی اجازت نہ دی جاتی، لیکن فرض جہاد کی ادائیگی کی ضرورت نے تیراندازی کی اجازت پر مجبور کیا ہے، لہٰذا یہ اجازت اس حد تک صحیح ہوگی جس حد تک ضرورت پوری ہو جائے، اور یہ اس طرح ہوگی کہ قتلِ مسلم کا مؤاخذہ ساقط متصور کیا جائے، لیکن ضمان (دیت وکفارہ) ساقط نہ ہوگا —— علمائے حنفیہ فرماتے ہیں کہ چونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ضرورت کا حکم ضرورت کی مقدار کے مطابق دیا جاتا ہے اسی لیے جو امر کلام کے اقتضاء سے ثابت ہوتا ہے وہ عام نہیں ہوا کرتا کیونکہ اس امر کو کلام کی صحت کے لیے ثابت کیا جاتا ہے، لہٰذا جس قدر ضرورت ہوگی اس کے مطابق ثابت کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے، اس صورت میں کھانے کی اشیاء میں سے جو چیز بھی کھالے گا قسم ٹوٹ جائے گی اور کسی مخصوص چیز کے کھانے کی نیت کا اظہار دیانۃً یا قضاءً قابل قبول نہ ہوگا، کیونکہ "اکلت" کا کلام مطلقاً کھانے کی چیزوں کے استعمال کا مقتضی ہے، جو عام کا درجہ نہیں رکھتا، تاکہ اس سے کسی مخصوص شئ کی تخصیص کی جاسکے۔ اس مثال کی مزید وضاحت اور اس پر پیدا ہونے والے شبہ کا جواب قاعدہ نمبر:١٠٠ "الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

تنبیہ: انسانی ضرورتیں جس طرح فعل سے متعلق ہوتی ہیں اسی طرح ترک فعل سے بھی متعلق ہیں۔ وہ ضرورتیں جو فعل سے متعلق ہیں ان کی مثالیں تو بیان ہو چکی ہیں، لیکن ترک فعل کی مثال امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں پائی جاتی ہیں —— رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: **"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"** مشكوة شريف ص٤٣٦) اس حدیث پاک میں ترک فعل کے متعلق ضرورت کا بیان ہے، چنانچہ جو شخص کسی دوسرے کو کسی ناجائز فعل کا مرتکب دیکھے اور زبان کے ماسوا جسمانی فعل سے منع کرنے پر قدرت نہ ہو تو اب زبان سے خاموش رہنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ ضرورت کا حکم ضرورت کی مقدار کے مطابق ہوا کرتا ہے، چنانچہ اگر زبان سے منع کرنے کی بھی قدرت نہ ہو تو پھر قلبی نفرت سے اس کا اظہار کرے۔ واللہ الموفق (از شرح مجلہ:٧٣)

۱۷۲ قاعدہ:- الضمانات تجب إما بأخذ أو بشرط وإلا لم تجب .

ترجمہ:- ضمان کا وجوب یا تو لینے کی وجہ سے ہوگا یا شرط (قبول عقد) کی وجہ سے ہوگا ورنہ نہیں ہوگا۔

تشریح:- ضمان کہتے ہیں ہلاک ہونے والی شئ کے مثل لوٹانے کو اگر وہ شئ مثلی ہو، اور اگر قیمتی ہو تو قیمت لوٹانے کو ضمان کہتے ہیں —— قاعدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی شئ کے مثل یا قیمت کے ذمہ میں واجب ہونے کی دو صورتیں ہیں، یا تو ضمان کا وجوب ہوگا کسی شئ کو اپنے قبضہ میں لینے کی وجہ سے مثلاً کسی شئ کو غصباً لے لیا تو اس شئ کا ضمان واجب ہوگا، جس کو ضمان الغصب کہتے ہیں۔ اسی طرح مبیع پر قبضہ کرلیا تو اس مبیع کا ثمن، واجب ہوگا جس کو ضمان المبیع کہتے ہیں۔ اسی طرح کسی شئ کو اپنے قبضہ میں لیا بطور رہن کے اور شئ مرہون ہلاک ہوگئی تو اس کا ضمان واجب ہوگا، لیکن رہن کی صورت میں دین اور رہن کی قیمت میں سے جو کم ہوگا اس کا ضمان ہوگا اور اس کو ضمان الرہن کہتے ہیں۔ اور ضمان کے واجب ہونے کی دوسری صورت ہے شرط یعنی قبول عقد کہ عقد قبول کرنے کی وجہ سے ضمان واجب ہوگا، مثلاً کوئی شخص مشتری سے یہ کہے کہ مبیع میں اگر کوئی حق دار نکل آئے تو میں اس کا ضامن ہوں، یعنی تمھارا ثمن میرے ذمہ ہے، اور مبیع کا کوئی حق دار نکل آیا تو وہ شخص مشتری کے لیے ثمن واپس کرنے کا ضامن ہوگا —— اسی طرح کسی شخص کے دین کا کفیل بن گیا یا حوالہ قبول کرلیا تب بھی وہ دین کا ضمان اس شخص پر واجب ہوگا، اس لیے کہ اس نے ضمان کے عقد کو قبول کرلیا ہے۔

۱۷۳ قاعدہ:- ضمان الفعل يتعدد بتعدد الفاعل وضمان المحل لا .

ترجمہ:- فعل کا ضمان فاعل کے متعدد ہونے سے متعدد ہوگا اور محل کا ضمان فاعل کے متعدد ہونے کی وجہ سے متعدد نہ ہوگا۔

تشریح:- جس ضمان کے وجوب کا سبب فعل ہو، یعنی اس فعل کو اختیار کرنا ممنوع ہو تو جتنے لوگ وہ فعل اختیار کریں گے، سب پر ضمان واجب ہوگا، اس لیے کہ ان سب نے ممنوع فعل اختیار کیا ہے، تو سب کی طرف سے جرم پایا گیا، لہٰذا سب پر الگ الگ ضمان واجب ہوگا، مثلاً حالت احرام میں محرم کے لیے شکار کرنا منع ہے تو اگر دو یا چند محرم نے ساتھ مل کر ایک جانور کا شکار کیا تو ان سب نے ایسا فعل کرلیا جو ممنوع تھا تو سب پر جزاء الگ الگ واجب ہوگی۔ جس طرح روزہ کی حالت میں کھانا پینا اور جماع منع ہے، تو جو روزہ دار وہ فعل اختیار کرے گا تو اس پر کفارہ واجب ہوگا، اگر ایک کھانے میں دو، چند روزہ دار شریک ہو جائیں تب بھی سب نے ممنوع کام کو کرلیا، لہٰذا سب پر کفارہ واجب ہوگا۔ اور جس ضمان کا تعلق محل کے ساتھ ہو تو فاعل کے متعدد ہونے سے جزاء میں تعدد نہ ہوگا، اس لیے کہ ضمان محل کی وجہ سے ہے اور محل ایک ہے، لہٰذا محل کی بے حرمتی چاہے ایک شخص کرے یا سب مل کر، سب پر ایک ہی جزاء واجب ہوگی، مثلاً حرم میں شکار کرنا منع ہے یعنی حرم ایسا محترم محل ہے کہ اس کی بے حرمتی جزاء کا سبب ہوگی، اب اگر دو یا چند افراد مل کر حرم کے جانور کا شکار کریں تو ان سب نے ایک ہی محل کی بے حرمتی کی، لہٰذا ایک جنایت کی وجہ سے ان سب پر جزاء بھی ایک ہی واجب ہوگی۔ جس طرح مسلمان کا مال قابل

احترام ہے، اس پر بلاحق کے دست درازی ممنوع ہے، اب اگر دو یا چند اشخاص مل کر اس مال کو لوٹ لیں تو ان سب پر اس مال کی واپسی ضروری ہوگی، یہ نہیں کہ سب پر الگ الگ اتنا مال واجب ہو، بلکہ محل ایک ہے، اس لیے سب مل کر اتنا مال واپس کردیں جتنا انھوں نے لوٹ لیا ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۱۷۴)

  

باب الظاء

۱۷٤ قاعدہ :- الظاهر يدفع الاستحقاق ولا يوجب الاستحقاق .

ترجمہ :- ظاہر حال دوسرے کے استحقاق کو دفع کرتا ہے، لیکن ظاہر حال والے کے لیے استحقاق کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح :- قاعدہ نمبر: ٦٥-٦٦ میں آپ جان چکے ہیں کہ بینہ خلافِ ظاہر بات کو ثابت کرنے کے لیے ہے اور یمین اصل حالت پر باقی رکھنے کے لیے ہے، اور یہ بھی جان چکے ہیں کہ بینہ ویمین میں سے قوی حجت بینہ ہے، لہٰذا اس میں خلافِ ظاہر بات کو ثابت کرنے کی صلاحیت ہے اور یمین قوی حجت نہیں ہے، لیکن چونکہ ظاہر حال اس کے موافق ہے تو ظاہر حال کے ساتھ جب یمین مل جائے تو اس میں بھی قوت کا معنی پیدا ہو جاتا ہے، اس لیے یمین کی وجہ سے ظاہر حال والے کے حق میں فیصلہ کیا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ظاہر حال مستقل حجت دافع ہے کہ دوسرے شخص کو اس کے مستحق ہونے کو دفع کرے گی، لیکن ظاہر حال والے کے حق میں اس شئ کے مستحق ہونے کو واجب نہیں کرتی، لہٰذا محض ظاہر حال مستحق ہونے کی دلیل نہیں، مثلاً کسی شخص کے قبضہ میں کوئی مکان، دکان یا زمین وغیرہ ہیں اور کوئی دوسرا شخص اس مکان کے بارے میں اپنی ملک ہونے کا دعویٰ کرے تو اس مکان پر پہلے شخص کا قبضہ یہ ایک ظاہر حال ہے جو دوسرے مدعی شخص کے اس مکان کے مستحق ہونے کو دفع کرے گا، لہٰذا وہ محض دعویٰ سے مستحق نہیں ہوگا، بلکہ اپنی بات بینہ سے ثابت کرنی پڑے گی، لیکن اس پہلے شخص کا ظاہر حال اس کے حق میں اس شئ کے مستحق ہونے کو واجب بھی نہیں کرے گا، ورنہ ہر کوئی کسی شئ پر قبضہ کرنے سے مستحق بن جائے گا۔ ہاں جب مدعی بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو پھر ظاہر حال والا یمین کی وجہ سے اس کا مستحق ہوگا۔



باب العين

١٧٥ قاعده:- العادة تجعل حكما إذا لم يوجد التصريح بخلافه .

ترجمه:- عرف وعادت کو اس وقت فیصل بنایا جائے گا جب کہ عرف کے خلاف صراحت موجود نہ ہو۔

تشریح:- عرف وعادت ایک حجت ہے، جس پر عمل کرنا واجب ہے، لیکن عرف کے معتبر ہونے کے لیے چار شرطیں ہیں:

(۱) عرف پر عمل کرنے کی وجہ سے کوئی نص معطل نہ ہوتی ہو، جیسے شراب نوشی، خواتین کا تنہا سفر کرنے کا رواج وعادت، کہ یہ عادتیں نصوص کے صریح مخالف ہیں۔

(۲) عرف صراحت کے خلاف نہ ہو جیسے بعض اشیاء کی خریداری میں عرف ہے کہ سامان پہنچانے میں جو اخراجات ہوتے ہیں وہ بائع اٹھاتا ہے، اب اگر معاملہ کے وقت بائع نے اس کے خلاف صراحت کردی ہو تو یہ عرف معتبر نہ ہوگا۔ (قاعدہ میں اسی شرط کا بیان ہے)

(۳) عرف معاملہ کے وقت رہا ہو جیسے بعض چیزوں کی اقساط پر فروخت کا عرف ہے لیکن ہوا یہ کہ جس وقت معاملہ طے پایا تھا اس وقت یہ صورت مروج نہیں تھی۔ بعد کو اقساط پر قیمت ادا کرنے کی صورت مروج ہوئی تو اب اس معاملہ میں اقساط پر ادائیگی کا عرف معتبر نہ ہوگا۔

(۴) عرف جاری ہو، یعنی ہمیشہ عرف یہی رہتا ہو۔

قاعدہ میں مذکور شرط کی دوسری مثال یہ ہے کہ کفار نے لشکر کے لیے امن طلب کیا اور اس وقت ایک دو افراد لشکر میں موجود نہ تھے تب بھی ان کو امن مل جائے گا، اس لیے کہ عرف وعادت یہی ہے کہ ایسی صورت میں پورے لشکر کے لیے امن طلب کرنا ہوتا ہے، اور امن بھی پورے لشکر کو دیا جاتا ہے، چاہے پورا لشکر موجود ہو یا کچھ افراد غائب ہوں۔ ہاں اگر صراحت کردی گئی کہ جتنے افراد موجود ہیں صرف ان کو امن ہے اور غائب کو نہیں، تو عرف کے خلاف صراحت کی وجہ سے غائب کو امن نہیں ملے گا، اسی طرح کسی انسان کے سامنے دستر خوان بچھا کر کھانا رکھ دیا تو اس کے لیے اس کھانے کی اجازت ہے، اس لیے کہ عرف یہی جاری ہے، لیکن اگر اس نے صراحۃً کہہ دیا کہ کھانا مت کھانا، ایسی صورت میں وہ کھانا مباح نہ ہوگا، اس لیے کہ عرف کے خلاف صراحت آچکی ہے۔ اسی طرح معماروں کے درمیان مزدوروں کو ہفتہ پر اجرت دینے کا عرف ہے، تو کوئی مزدور ہفتہ سے پہلے اجرت کا مطالبہ نہیں کرسکتا، ہاں اگر کسی مزدور نے یہ شرط لگادی کہ مجھے یومیہ اجرت دینی ہوگی، ایسی صورت

میں اس کے حق میں عرف کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ عرف کے خلاف صراحت پائی گئی۔

۱۷۶ قاعدہ:- العادة محكمة .

ترجمہ:- عادت فیصلہ کن چیز ہے۔

تشریح:- مستصفی میں فرمایا ہے کہ عرف وعادت وہ ہے جو عقل کی رو سے دلوں میں جم جاوے اور اس کو سلیم فطرتیں قبول کر لیں۔

اور التحریر کی شرح میں ہے کہ عادت وہ بات ہے جو کسی عقلی ربط کے بغیر بار بار پیش آئے (آپ فتوی کیسے دیں؟:۱۱۱)

عرف وعادت کا اعتبار: الاشباہ والنظائر میں اس قاعدہ "العادة محكمة" کے تحت فرمایا ہے کہ اس کی بنیاد یہ حدیث شریف ہے: "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" (جس چیز کو سب مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ تعالی کے نزدیک بھی اچھی چیز ہے) اور یہ بات بھی جان لیں کہ بہت سے مسائل میں عرف وعادت کا اعتبار کیا گیا ہے، یہاں تک کہ اس کو ایک مستقل اصول قرار دیا گیا ہے، چنانچہ علماء کہتے ہیں کہ لفظ کے حقیقی معنی، استعمال اور عرف وعادت کے قرینہ سے چھوڑ دیئے جائیں گے۔ (آپ فتوی کیسے دیں؟:۱۱۲)

اعتبار عرف عام اور عادت غالبہ کا ہے: پھر آگے اشباہ میں بیان کیا ہے کہ عادت کا اعتبار اسی وقت کیا جاتا ہے جب وہ عام یا غالب ہو جائے، اور اسی وجہ سے علماء نے بیع کے اس مسئلہ میں فرمایا ہے کہ اگر کسی جگہ مختلف کرنسیاں رائج ہوں اور ان کی مالیت اور رواج مختلف ہو اور کوئی شخص دراہم ودنانیر کے بدلے کوئی چیز بیچے تو اس معاملہ کو اس کرنسی کی طرف پھیر دیا جائے گا جس کا رواج عام ہے——(ہدایہ:۳/۴) میں اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ غالب کرنسی ہی متعارف ہے، اس لیے مطلق بیع کو اسی کرنسی کی طرف پھیرا جائے گا۔ (آپ فتوی کیسے دیں؟:۱۱۲)

عرف سے ثابت حکم کا درجہ: علامہ بیری کی شرح میں مبسوط سے منقول ہے کہ جو بات عرف سے ثابت ہوتی ہے وہ نص سے ثابت ہونے والی بات کی طرح ہے: "الثابت بالعرف كالثابت بالنص" (آپ فتوی کیسے دیں؟:۱۱۲)

عرف بدلنے سے احکام بدلتے ہیں: اس کے بعد یہ بات جاننی چاہیے کہ بہت سے وہ احکام جو صاحب مذہب مجتہد نے اپنے عرف اور اپنے زمانہ کے احوال پر بنیاد رکھ کر صراحۃ بیان کیے تھے وہ زمانہ بدلنے کی وجہ سے بدل گئے ہیں، اور زمانہ کی تبدیلیاں تو لوگوں میں بگاڑ پیدا ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے یا عام ضرورت پیش آجانے کی وجہ سے، جیسا کہ متاخرین نے تعلیم قرآن پر اجارہ کے جواز کا فتوی دیا ہے، اور متاخرین نے گواہوں میں ظاہری عدالت کافی نہ ہونے کا فتوی دیا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں باتیں امام ابوحنیفہ کی تصریح کے خلاف ہیں، اور اسی قبیل کے دوسرے بہت سے مسائل ہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے آپ فتوی کیسے دیں؟:۱۱۳)

عرف خلاف شرع ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا: عرف پر عمل ہوگا بشرطیکہ وہ عرف خلاف شریعت نہ ہو، جیسے ٹیکس، چنگی، سود اور اس قسم کی دوسری چیزیں اگرچہ عام ہو گئی ہیں، مگر وہ خلاف شرع ہیں۔ اسی لیے مفتی اور قاضی کے لیے بلکہ مجتہد کے

لیے بھی لوگوں کے احوال کا جاننا ضروری ہے، اور علماء نے فرمایا ہے کہ جو شخص اہل زمانہ کو نہیں جانتا وہ نادان ہے۔ (من جهل بأهل زمانه فهو جاهل) (آپ فتویٰ کیسے دیں؟:۱۱۹)

عرفِ عام، عرفِ خاص اور ان کے احکام: پھر جانیں کہ عرف کی دو قسمیں ہیں: (۱) عرف عام۔ (۲) عرف خاص۔ عرف عام سے عام حکم ثابت ہوتا ہے اور وہ قیاس و حدیث کے لیے مخصص بن سکتا ہے اور عرف خاص کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس سے حکم خاص ثابت ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ قیاس یا حدیث کے خلاف نہ ہو، کیونکہ عرفِ خاص مخصص نہیں بن سکتا۔ ذخیرہ میں کتاب الاجارہ کی آٹھویں فصل میں جہاں یہ مسئلہ بیان ہوا ہے کہ اگر کسی نے کتا ہوا سوت کپڑا بننے والے کو دیا کہ وہ تیار کپڑے کا تہائی لے کر کپڑا بن دے، وہاں صاحب ذخیرہ نے لکھا ہے کہ:

"بلخ کے فقہاء جیسے نصیر بن یحییٰ، محمد بن سلمہ اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات کپڑوں میں اس اجارہ کو جائز کہتے ہیں۔ ان کے علاقے میں کپڑوں کی بنائی میں اس کا تعامل ہونے کی وجہ سے، اور تعامل ایک ایسی حجت ہے کہ اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور روایت میں تخصیص کر لی جاتی ہے۔

اور کپڑوں کی بنائی میں تعامل کی وجہ سے اس اجارہ کو جائز قرار دینے کا مطلب اس حدیث میں تخصیص کرنا ہے جو قفیز طحان کے بارے میں وارد ہوئی ہے، اس لیے کہ وہ حدیث آٹا پیسنے والے کے پیمانے کے بارے میں وارد ہوئی ہے، کپڑا بننے والے کے بارے میں وارد نہیں ہوئی ہے۔ مگر کپڑا بننے والا اس کی نظیر ہے، اس لیے وہ حدیث دلالۃً اس کے بارے میں بھی ہوگی، پھر جب ہم نے کپڑا بننے والے کے حق میں اس حدیث پر عمل نہ کیا اور آٹا پیسنے والے کے پیمانے کے بارے میں اس حدیث پر عمل کیا تو یہ حدیث میں تخصیص ہوئی، حدیث کو بالکل چھوڑ نا نہ ہوا اور تعامل کی وجہ سے حدیث کی تخصیص جائز ہے۔ دیکھیے ہم تعامل کی وجہ سے استصناع کو جائز کہتے ہیں، حالانکہ اس میں ایسی چیز کا بیچنا ہے جو بائع کے پاس نہیں ہے، اور ایسی چیز کے بیچنے کی حدیث میں ممانعت آئی ہے اور تعامل کی وجہ سے استصناع کو جائز قرار دینا اس حدیث میں تخصیص کرنا ہے جو اس چیز کو بیچنے کی ممانعت میں وارد ہوئی ہے جو آدمی کے پاس نہیں ہے، حدیث کو بالکل چھوڑ نا نہیں ہے کیونکہ ہم استصناع کے علاوہ دیگر جزئیات میں اس حدیث پر عمل کرتے ہیں۔

علماء نے یہ بھی بیان فرمایا ہے کہ یہ بات اس صورت سے بالکل مختلف ہے جب کسی علاقہ میں قفیز طحان ہی کا رواج ہو جائے تو وہ جائز نہ ہوگا اور ان لوگوں کا معاملہ معتبر نہ سمجھا جائے گا، اس لیے کہ ہم ان کے معاملہ کو معتبر مان لیں تو حدیث کو بالکلیہ چھوڑنا ہوگا، اور تعامل کی وجہ سے حدیث کو چھوڑنا قطعاً جائز نہیں، صرف اس میں تخصیص جائز ہے۔

لیکن ہمارے علماء نے اس تخصیص کو (جو مشائخ بلخ نے کی ہے) جائز قرار نہیں دیا، کیونکہ کپڑوں کی بنائی کا یہ معاملہ ایک خاص علاقہ کے لوگوں کا معاملہ ہے، اور ایک علاقہ کے لوگوں کا تعامل حدیث میں تخصیص پیدا نہیں کرتا، اس لیے کہ ایک علاقہ کے لوگوں کا تعامل اگر تخصیص کو چاہے گا تو دوسرے علاقہ میں اس کا عدم تعامل تخصیص کو روک دے گا، پس شک کی وجہ سے تخصیص ثابت نہ ہوگی، اور استصناع کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ تمام علاقوں کا تعامل ہے۔

(ذخیرہ کی عبارت پوری ہوئی)

ذخیرہ کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جس صورت میں عرف عام کا اعتبار کرنے سے منصوص کو چھوڑنا لازم آتا ہو اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ عرف عام کا اعتبار صرف اس صورت میں کیا جائے گا کہ اس کا اعتبار کرنے سے نص میں تخصیص لازم آتی ہو۔ اور عرف خاص کا دونوں صورتوں میں اعتبار نہیں کیا جائے گا، وہ صرف عرف والوں کے حق میں معتبر ہوگا، بشرطیکہ اس کا اعتبار کرنے سے نہ تو نص کا چھوڑنا لازم آئے اور نہ اس میں تخصیص کرنی پڑے، اگر چہ وہ عرف خاص ظاہر روایت کے خلاف ہو (پھر بھی اس کا اعتبار کیا جائے گا) اور عرف خاص کا معتبر ہونا جیسے قسموں کے بارے میں متعارف الفاظ میں اور عقود یعنی بیع واجارہ وغیرہ معاملات میں رائج عرف وعادت میں، چنانچہ وہ الفاظ ومعاملات ہر علاقہ میں اس علاقہ کے عرف کے مطابق جاری ہوں گے، اور ان سے وہی بات مراد لی جائے گی جو لوگوں کے درمیان متعارف ہے۔ اور وہی صحت وفساد اور جواز اور عدم جواز مراد لیا جائے گا جو ان لوگوں کے عرف کا مقتضی ہے، اگر چہ فقہاء نے صراحت کی ہو کہ الفاظ وعقود کا مقتضی لوگوں کے عرف کے خلاف ہے۔ کیونکہ بولنے والا اپنے عرف وعادت کے مطابق ہی بولتا ہے اور اپنے کلام سے اسی کا ارادہ کرتا ہے وہ ان معانی کا اعتبار نہیں کرتا جو فقہاء مراد لیتے ہیں اور ہر شخص سے برتاؤ اس کی مراد کے مطابق کیا جاتا ہے اور تمام عرفی الفاظ کے اصطلاحی مفاہیم ہوتے ہیں، جن کی وجہ سے اصلی معانی مجاز لغوی کی طرح ہوجاتے ہیں۔ جامع الفصولین میں کہا ہے:

''وہ کلام جو لوگوں میں آپس میں بولا جاتا ہے وہ متعارف معنی کی طرف پھیرا جاتا ہے''۔

اور علامہ قاسمؒ کے فتاویٰ میں ہے کہ: ''تحقیقی بات یہ ہے کہ وقف کرنے والے، وصیت کرنے والے، قسم کھانے والے، منت ماننے والے اور عقد کرنے والے کے الفاظ اس کی گفتگو میں اور اس کی زبان میں —— جیسے وہ بولتا ہے —— اس کے عرف پر محمول کیے جائیں گے۔ عرب اور شارع کی لغت کے موافق ہوں یا نہ ہوں''۔ (مکمل تشریح آپ فتویٰ کیسے دیں؟ سے ماخوذ ہے، از ص: ۱۱۱ تا ۱۲۲)

۱۷۷ قاعدہ:— العادة معتبرة في تقييد مطلق الكلام .

ترجمہ:— مطلق کلام کو مقید کرنے میں عرف وعادت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

تشریح:— مطلق کے لغوی معنی ہے آزاد، اور اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ مطلق وہ خاص لفظ ہے، جو اپنے حقیقی معنی پر بغیر کسی قید کے دلالت کرے، جیسے کتاب، رجل، انسان، طائر کہ ان الفاظ سے محض ان کے حقیقی معانی مراد ہیں، بغیر کسی قسم کی قید کے۔ مطلق کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر قائم رہتا ہے، یہاں تک کہ کوئی اتنی ہی قوی دلیل اس میں کسی قید کے ملحوظ ہونے پر قائم ہوجائے۔

مطلق کے مقابل مقید ہوتا ہے: مقید وہ خاص لفظ ہے جو اپنے حقیقی معنی پر کسی قید کے اضافہ کے ساتھ دلالت کرے۔ قید سے ایسی تمام چیزیں مراد ہیں جن کی بنیاد پر مطلق اپنے حال پر باقی نہ رہے۔ اس کی مختلف صورتیں ہیں، مثلاً صفت، شرط، زمان، مکان، عدد، حال وغیرہ۔

پہلے قاعدہ گزر چکا ہے ''تقييد المطلق لا يجوز إلا بدليل'' اس کے ماتحت بیان کیا جاچکا ہے کہ جن دلائل کی وجہ

سے مطلق کومقید کیا جاسکتا ہے ان میں سے ایک دلیل عرف وعادت بھی ہے۔(اور مذکورہ قاعدہ میں اسی دلیل کا بیان ہے)

یعنی عرف وعادت کی دلالت کی وجہ سے بھی مطلق کلام کو مقید کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے مطلق عاریت کے ساتھ کسی دوسرے شخص سے کوئی جانور عاریت پر حاصل کیا تو یہ شخص جس وقت جہاں چاہے سوار ہو کر جا سکتا ہے، لیکن یہ اتنے وقت کے ساتھ مقید ہوگا جتنے وقت میں جانے کا عرف جاری ہو۔ لہٰذا یہ شخص دو گھنٹے کا راستہ ایک گھنٹہ میں طے کرلے اس کی اجازت نہ ہوگی، اس لیے کہ یہ مطلق اعارہ عرف کی دلالت کی وجہ سے مقید ہوگا، اگرچہ عقد اعارہ میں اس قید کی صراحت نہیں۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی مسافر خانہ میں کوئی کمرہ کرایہ پر لیا تو اس شخص کو اس میں رہنے اور سامان رکھنے کے ہر طریقے کے اختیار کرنے کا حق حاصل ہوگا، لیکن یہ حق نہ ہوگا کہ عادت وعرف کے خلاف اس میں لوہاری کا کام شروع کردے، کیونکہ اس طرح استعمال کرنا عرف وعادت کے خلاف ہوگا، لہٰذا یہ مطلق اجارہ اور اعارہ اس عرف وعادت کے ساتھ مقید ہوں گے۔(دیکھئے شرح مجلّہ:۲۴۸)

۱۷۸ قاعدہ:— العارض إذا ارتفع مع بقاء حكم الأصل جعل كأن لم يكن.

ترجمہ:— عارض جب مرتفع ہوجائے اصل کے حکم کے بقا کے ساتھ تو ایسا متصور ہوگا گویا کہ عارض پیش ہی نہیں آیا۔

تشریح:— موجود حکم کے خلاف جو امر پیش آوے جس سے موجود حکم مرتفع ہوجاتا ہو اس کو عارض کہتے ہیں ——— قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ جب ایک حکم کے خلاف کوئی عارض پیش آوے تو وہ اصل کا حکم باقی نہیں رہے گا، لیکن اگر اصل کا حکم باقی ہو اور اس عرصہ میں کوئی عارض پیش آکر ختم ہوجائے تو اس عارض کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور اصل کے حکم کا اعتبار کیا جائے گا——— مثلاً زکاۃ کی ادائیگی کے لیے مالِ نصاب پر سال گزرنا شرط ہے، اس لیے کہ زکاۃ مالِ نامی میں واجب ہوتی ہے اور نمو کا علم عام طور پر سال میں ہوجاتا ہے، لہٰذا سال کے گزرنے کے بعد اس پر زکاۃ کی ادائیگی واجب ہوگی۔ اب کوئی شخص نصاب کا مالک ہوگیا اور درمیان سال میں بعض نصاب ہلاک ہوگیا اور بعض باقی رہا اور سال پورا ہوتے ہوتے وہ نصاب پورا ہوگیا، ایسی صورت میں چونکہ نصاب کے کچھ حصہ پر اصل کا حکم (حولانِ حول) پایا گیا تو درمیان میں پیش آنے والے عارض کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور حولانِ حول کا حکم ختم نہ ہوگا——— اسی طرح مالِ تجارت کو دوسرے مالِ تجارت سے بدل دیا تو پہلے مال پر سال کے جتنے مہینے گزرے ہیں، ان کا اعتبار ہوگا، اس لیے کہ زکاۃ کے وجوب کا تعلق اس مالِ تجارت کی مالیت اور قیمت کے ساتھ ہے اور وہ مالیت مبادلہ کے بعد بھی باقی ہے، لہٰذا درمیان میں عارض پیش آنے سے حول کا حکم منقطع نہ ہوگا، لیکن یہ حکم اس صورت کے ساتھ متعلق ہے جب کہ مالِ تجارت سامان ہو اور اگر سائمہ جانور کا مبادلہ سائمہ کے ساتھ ہو تو حول کا حکم ختم ہوجائے گا، اس لیے کہ زکاۃ کا تعلق سائمہ میں عین کے ساتھ ہے، اور جب عین اپنی ملکیت میں نہ رہا تو حول کا حکم بھی ختم ہوجائے گا——— اسی طرح دراہم اور دنانیر کو اپنے ہم جنس یا خلافِ جنس کے عوض بیچنے کی صورت میں بھی حول کا حکم منقطع نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حول کا حکم منقطع ہوجائے گا۔(از بدائع:۲/۹۸ وانظر تاسيس النظر ص ۷۴)

۱۷۹ قاعده :- العارض قبل حصول المقصود بالشئ كالمقترن بأصل السبب.

ترجمه :- شیٔ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے عارض پیش آنا اصل سبب کے ساتھ متصل متصور ہوگا۔

تشریح :- قاعدہ بالکل واضح ہے جو بہت سے مسائل میں جاری ہوگا کہ جب ایک شئ سے جو حکم ثابت ہو رہا ہے یا اس کا جو مقصود ہے اس کو حاصل کرنے سے پہلے پہلے اس حکم کے خلاف دوسرا حکم ثابت کرنے والا کوئی عارض پیش آ گیا تو ایسا متصور ہوگا کہ یہ عارض پہلے والے حکم کے اصل سبب کے ساتھ متصل ہے، اور اس نے اصل سبب ہی کو باطل کر دیا اور جب پہلے والے حکم کے سبب ہی کو باطل کر دیا تو اب وہ حکم ثابت نہ ہوگا، مثلاً شرح سیر کبیر میں (ج:۲،ص:۱۸۲) اس کے تحت یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ مثلاً ایک امیر نے تنفیل کا اعلان کیا، یعنی یہ اعلان کیا کہ جو جس کو قتل کرے گا اس مقتول کا سامان اس کا ہوگا، اس کے بعد حاکم نے ایک دوسرا لشکر نصرت کے لیے بھیجا اور اس میں ایک امیر کو بھیجا کہ پورے لشکر کا امیر یہ شخص رہے گا تو پہلا امیر جس نے تنفیل کا اعلان کیا تھا اس عارض یعنی دوسرے کو امیر متعین کرنے کی وجہ سے معزول ہو جائے گا، لہٰذا اگر اس کی تنفیل کے بعد لوگوں نے ابھی کسی کو قتل نہ کیا ہو تو اب وہ کسی کو قتل کریں گے تو ان کو مال نہیں ملے گا، اس لیے کہ شیٔ (یعنی تنفیل) سے مقصود حاصل ہونے سے قبل عارض پیش آ گیا تو ایسا متصور ہوگا کہ اس عارض نے اس کے اعلانِ تنفیل ہی کو باطل کر دیا لہٰذا جب اعلانِ تنفیل ہی نہ رہا تو کسی کو قتل کرنے سے مال بھی نہیں ملے گا۔

اسی طرح تیمم کیے ہوئے شخص کو جب پانی میسر آ جائے گا تو اس کا تیمم باطل ہو جائے گا اور ناپاکی کی اصل حالت واپس لوٹ آئے گی، حتیٰ کہ اگر نماز کے درمیان وضو کے پانی پر قدرت حاصل ہوگئی تو نماز باطل ہو جائے گی، اور اب وضو کر کے نماز ادا کرنا فرض ہوگا، کیونکہ تیمم سے مقصود (نماز) حاصل ہونے سے پہلے عارض (یعنی پانی پر قدرت) پیش آ گیا تو وہ عارض تیمم ہی کو باطل کر دے گا۔

اسی طرح ایک نمازی شخص کا لباس ایک درہم سے زیادہ نجس ہو اور دوسرا لباس موجود نہ ہو اور دھونے کے لیے پانی بھی موجود نہ ہو اور اس نے اس لباس میں متعدد نمازیں عذر کی وجہ سے ادا کی ہوں، اس کے بعد اس کو اتنا پانی میسر آ گیا جس سے وہ اپنا لباس دھو ڈالے۔ تو اب سابقہ نمازوں کو تو قضا کرنے کی ضرورت نہیں، تاکہ حرج میں مبتلا نہ ہو، البتہ آخری نماز جس کے درمیان پانی مل گیا ہے وہ نماز باطل ہو جائے گی۔

اسی طرح وہ وکیل جس کو معزول کر دیا گیا ہو لیکن اس کو اپنے معزول ہونے کی اطلاع نہ مل سکی ہو اور وہ بدستور اپنا کام کرتا رہا تو اس کا یہ عمل مؤکل کے حق میں نافذ ہوگا، لیکن معزولی کا علم ہو جانے کے بعد کوئی عمل مؤکل کے حق میں نافذ نہ ہوگا۔ اس لیے کہ معزولی کا علم عارض ہے جس نے اصل سبب کو باطل کر دیا لہٰذا اب کام کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ (از شرح مجلہ:۷۹)

۱۸۰ قاعده :- العام قطعي كالخاص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعًا.

ترجمه :- عام، خاص کے مانند قطعی ہے، ان تمام افراد میں جن کو لفظ عام شامل ہے قطعیت کے ساتھ حکم کو واجب کرے گا۔

تشریح :- عام ہر وہ لفظ ہے جو اپنے افراد کو یکبارگی لفظاً یا معنًی شامل ہو۔ مذکورہ قاعدہ میں عام کا حکم بیان کیا گیا

ہے، یعنی عام کا حکم یہ ہے کہ عام ان افراد میں جن کو عام شامل ہوتا ہے قطعی اور یقینی طور پر حکم کو واجب کرتا ہے، یعنی عام مفید یقین ہے، لہٰذا اس کے موجب پر اعتقاد کرنا بھی ضروری ہوگا، اور اس پر عمل کرنا بھی لازم ہوگا۔ ہمارے علمائے احناف کا یہی مذہب ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک عام مفید یقین نہیں ہوتا بلکہ مفید ظن ہوتا ہے، لہٰذا ان کے نزدیک عام کے موجب پر عمل کرنا تو واجب ہوگا لیکن اس پر اعتقاد و یقین کرنا واجب نہ ہوگا۔ پس چونکہ شوافع کے نزدیک عام مفید ظن ہے، اس لیے ان کے نزدیک کتاب اللہ کے حکم عام کو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ خاص کرنا جائز ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک عام چونکہ مفید یقین ہے اس لیے ہمارے نزدیک خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ کتاب اللہ کے حکم عام میں تخصیص کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس سلسلہ میں احناف کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ خاص کو عام کے ذریعہ منسوخ کرنا جائز ہے حالانکہ ناسخ کے لیے ضروری ہے کہ وہ منسوخ کے برابر ہو یا اس سے اقویٰ ہو پس عام کا خاص کے لیے ناسخ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عام کم از کم خاص کے برابر ہے، اور خاص باتفاق جمہور قطعی ہے، لہٰذا عام بھی قطعی ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ حدیث عرینہ جو خاص ہے وہ حدیث عام یعنی: "استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه" دار قطنی: (۱۳۶/۱) سے منسوخ ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ منورہ آئے، لیکن ان کو وہاں کی آب وہوا موافق نہ آئی چنانچہ ان کے رنگ زرد ہو گئے اور ان کے پیٹ پھول گئے، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو ان کو حکم دیا کہ صدقہ کے اونٹوں کی طرف نکل جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب نوش کریں، ایسا کرنے سے وہ لوگ تندرست ہو گئے۔ یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے، اور اونٹ کے پیشاب کے حلال اور پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے، اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام محمدؒ نے ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کو پاک اور حلال قرار دیا ہے۔ اور شیخینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اور ناسخ یہ حدیث ہے: "استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه" اس حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ایک صحابی کی تدفین سے فارغ ہو گئے تو آپ کو محسوس ہوا کہ صاحب قبر عذاب میں مبتلا کر دیا گیا ہے، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی بیوی کے پاس آئے اور مرحوم کے شب و روز کے معمولات کے بارے میں دریافت کیا، ان کی بیوی نے کہا کہ بکریاں چراتے تھے، لیکن ان کے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتے تھے۔ یہ سن کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لوگو! پیشاب سے احتیاط کیا کرو، کیونکہ عام طور پر عذاب قبر پیشاب سے احتیاط نہ کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے، یہ حدیث اگرچہ شان نزول اور پس منظر کے لحاظ سے ماکول اللحم جانور یعنی بکری کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے، لیکن لفظوں کے اعتبار سے عام ہے، اور اعتبار عمومِ لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص سبب کا، لہٰذا یہ حدیث لفظوں کے اعتبار سے عام ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق بول سے بچنے کا حکم فرمایا ہے۔ بہرحال یہ حدیث عام ہے اور ناسخ ہے اور حدیث عرینہ خاص ہے، اور منسوخ ہے، پس عام کے ذریعہ خاص کا منسوخ ہونا ثابت ہو گیا۔ اور عام کے ذریعہ خاص کا منسوخ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عام بھی خاص کی طرح قطعی اور مفیدِ یقین ہے۔ (از حسامی: ۵)

ہاں اگر اس عام کو کوئی مخصص معلوم یا مخصص مجہول لاحق ہو جائے یعنی اس میں کسی طرح کی کوئی تخصیص پیدا کر دی گئی

تو وہ ہمارے نزدیک بھی مفید یقین اور قطعی الدلالت نہ رہے گا، بلکہ مفید ظن ہوگا، البتہ اس پر عمل کرنا واجب ہوگا، اور اس سے استدلال کرنا درست ہوگا، جیسا کہ دلائل ظنیہ (خبر واحد، قیاس) کا حال ہے کہ ان سے استدلال کرنا درست ہے اور ان کے ذریعہ ثابت شدہ حکم پر عمل کرنا واجب ہے، لیکن ان پر اعتقاد و یقین واجب نہیں ہے۔ (حسامی:۵)

۱۸۱ قاعدہ:- العام كالنص في إثبات الحكم في كل ما يتناوله .

ترجمہ:- عام، نص کے مانند ہے، ان تمام میں حکم ثابت کرنے کے سلسلہ میں جن کو عام شامل ہوتا ہے۔

تشریح:- یہ قاعدہ اوپر والے قاعدہ سے کوئی مختلف قاعدہ نہیں بلکہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے، کہ عام جب قطعی طور پر ان تمام افراد میں حکم کو واجب کرتا ہے جن کو وہ عام شامل ہوتا ہے تو گویا کہ عام لفظ کا استعمال ایسا متصور ہوگا کہ عام کے تحت جتنے افراد شامل ہیں، ان تمام کو صراحۃً بیان کر دیا گیا، اور صراحۃً ایک بات کو بیان کرنے سے اس کے مدلول پر عمل یقینی ہوتا ہے، اسی طرح عام لفظ کا استعمال کرنا ایسا ہی ہے گویا کہ اس کے تحت داخل ہونے والے تمام افراد کو صراحۃً بیان کر دیا گیا، لہٰذا حکم کا تعلق یقینی طور پر ان تمام افراد کے ساتھ ہوگا جن کو وہ عام شامل ہے۔

۱۸۲ قاعدہ:- عبارة الرسول كعبارة المرسل .

ترجمہ:- رسول کے کلام سے مرسل کے کلام کے مانند حکم ثابت ہوگا۔

تشریح:- رسول (قاصد) اس کو کہتے ہیں جو دوسرے شخص کا کلام ایک دوسرے شخص تک پہنچانے والا ہے، جس کی طرف سے پہنچا رہا ہے، اس کو مرسِل کہتے ہیں۔ اور جس شخص کو پہنچا رہا ہے اس کو مرسَل الیہ کہتے ہیں —— مرسل نے اپنا پیغام لے کر کسی شخص کو کسی کے پاس بھیجا اور رسول نے وہ پیغام مرسَل الیہ تک پہنچا دیا تو رسول کے کلام سے وہی حکم ثابت ہوگا کہ اگر وہی کلام مُرسِل کہتا تو جو حکم ثابت ہوتا، اس لیے کہ رسول کی عبارت مرسِل کی عبارت کے مانند ہے۔ مثلاً ہدایہ:۱۵۲/۳ میں کہا گیا ہے کہ اگر مؤکل نے وکیل کو معزول کرنے کے لیے اپنا رسول (قاصد) بھیجا تو قاصد کا معزول ہونے کے پیغام کو ادا کرنا ایسا ہے گویا مؤکل نے خود اپنی زبان سے معزول کیا ہے اور خود حاضر ہو کر معزول کرنے کی صورت میں چونکہ نہ عدد شرط ہے اور نہ عدالت شرط ہے۔ اسی طرح قاصد کے ذریعہ معزول ہونے کا پیغام بھیجنے کی صورت میں بھی عدد یا عدالت شرط نہ ہوگی۔ اور ہر وقت ہر آدمی کو چونکہ بالغ عادل آدمی میسر نہیں آتا اور وکیل کو معزولی کا پیغام پہنچانے کے لیے قاصد بھیجنے کی ضرورت بھی ہے۔ اس لیے رسول کی عبارت مرسل کی عبارت کے مانند ہے۔

اسی طرح شرح سیر کبیر:۴۲/۲ میں اس قاعدہ کے تحت یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ مسلمانوں کے لشکر کے امیر نے اپنا پیغام لے کر اپنا ایک قاصد اس قلعہ کے امیر کے پاس بھیجا جس کا محاصرہ کیا گیا تھا، اس قاصد نے جو کہ مسلمان بھی ہے، اس نے امیر کا پیغام پہنچانے کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہا کہ امیر نے تم کو اور تمہارے اہل مملکت کو امان بھی دیا ہے، لہٰذا دروازہ کھول دو" اور اس کو ایک خط بھی دیا جس میں اپنی طرف سے اس طریقہ پر امان کا تذکرہ کیا تھا، گویا کہ یہ خط امیر کی طرف سے ہے، اور یہ

سارا کلام مسلمانوں کی موجودگی میں ہوا اور امیرِ حصن کو اس کے رسول ہونے کا یقین ہوگیا جس کی وجہ سے اس نے دروازہ کھولا تو مسلمان قلعہ میں داخل ہوکر اہل حصن کو قیدی بنانے لگے اور مال لوٹنے لگے جب کہ قلعہ کا امیر یہ کہہ رہا ہے کہ تمھارے قاصد نے ہم کو امیر کی طرف سے امان دیا ہے اور مسلمانوں نے اس کی شہادت بھی دی کہ ہاں رسول نے ایسا کلام کیا ہے، تو یہ تمام اہل حصن امان والے ہوں گے، اور جو مال ان کے پاس سے مسلمانوں نے لیا ہے واپس کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ رسول کی عبارت مرسِل کی عبارت کی مانند ہے، اور مرسِل یعنی امیر لشکر یہ کلام کہتا تو امن ثابت ہوجاتا اسی طرح رسول کی بات سے بھی امن ثابت ہوجائے گا، خواہ وہ رسول امان کی بات میں سچا ہو یا جھوٹا، دونوں صورتوں میں امان ثابت ہوجائے گا، اس لیے کہ مرسِل کا قصور ہے کہ اس نے اپنے پیغام کے لیے خائن رسول کا انتخاب کیا ہے۔

۱۸۳ قاعدہ :- العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني.

ترجمہ :- تمام عقود میں مقاصد اور معانی کا اعتبار ہوگا، الفاظ اور حروف کا نہ ہوگا۔

تشریح :- یہ قاعدہ ماقبل میں گزرے ہوئے قاعدہ نمبر: ۳۷ سے کوئی مختلف قاعدہ نہیں بلکہ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔

عقود عقد کی جمع ہے۔ عقد کی تعریف یہ ہے کہ دو فریق کا کسی امر کی بابت اپنی ذات پر ذمہ داری لے کر اپنے آپ کو اس کا پابند کرلینا، اور العقود کے کلمہ میں الف لام استغراقی ہے، یعنی عقود کے تمام اقسام میں اُن کے معانی مقصودہ کا اعتبار ہوکر ان کے مطابق عمل ہوگا، الفاظ کا تغیر و تبدل ان کو ان کے مقاصد شرعیہ سے علیحدہ نہ کرسکے گا۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کہا کہ یہ مکان ہر ماہ اتنے مال کے عوض عاریت ہے، اور مقابل نے اس کو قبول کرلیا تو یہ عقد اجارہ ہوگا، اور عاریت کا لفظ عقد اجارہ کے معنی میں خلل انداز نہ ہوگا، اس لیے کہ اس سے مقصد عقد اجارہ ہے، اگرچہ لفظ عاریت کا استعمال کررہا ہے، اور عقود میں مقاصد کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا۔

اسی طرح ایک عورت نے نکاح کا پیغام دینے والے سے کہا کہ میں نے اتنے مال کے عوض اپنا نفس تم کو ہبہ کیا یا اپنے نفس کا تم کو مالک بنایا تو اس سے نکاح منعقد ہوجائے گا اور ہبہ کا لفظ نکاح کے منعقد ہونے میں خلل انداز نہ ہوگا، کیونکہ عورت کی عبارت سے مقصود عقد نکاح ہے، اگرچہ وہ لفظ ہبہ وغیرہ استعمال کررہی ہے۔

اسی طرح ایک شخص نے کچھ رقم کے عوض کسی سے کوئی چیز خریدی اور اس کے بعد بائع کو اپنا کپڑا دیتے ہوئے کہا کہ یہ کپڑا قیمت کی ادائیگی تک اپنے پاس رکھو تو اس کلام سے کپڑا بائع کے پاس رہن سمجھا جائے گا۔ اس لیے کہ مشتری نے اپنی عبارت سے رہن کے معنی ادا کردیئے اگرچہ رہن کا لفظ استعمال نہیں کیا، اور عقود میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا۔

اسی طرح البحر الرائق کی کتاب الكفالة میں ہے کہ حیات یعنی صحت کی حالت میں وصیت کا لفظ وکالت ہوگا اور وکالت کا لفظ موت کے بعد کے لیے وصیت ہوگا۔ اس لیے کہ قابل لحاظ معانی ہوتے ہیں، الفاظ نہیں ہوا کرتے۔

اسی طرح اگر عوض کی شرط پر ہبہ کیا گیا اور دو عوض میں سے کوئی ایک جائداد غیر منقولہ ہو اور دونوں فریقین نے عوضین پر قبضہ کرلیا تو اس جائداد میں شفیع کو حق شفعہ حاصل ہوگا، اس لیے کہ ہبہ بشرط عوض باعتبار نتیجہ کے بیع ہی ہے، لہٰذا بیع کے احکام

جاری ہوں گے، اگر چہ لفظ ہبہ کا استعمال کیا گیا ہے۔ ردالمحتار میں فتح القدیر سے جو ایک مسئلہ نقل کیا ہے وہ بھی اسی قاعدہ کے تحت آتا ہے، جس کا عنوان ہے: "یثبت الوقف بالضرورة" اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے مکان کی آمدنی کے سلسلہ میں یہ وصیت کی کہ "وہ دائمی طور پر مساکین پر صرف کی جائے" یا "اولاً" فلاں شخص پر بعدہ دائما مساکین پر، تو یہ مکان ضرورۃً وقف سمجھا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے کلام کا معنی یہ ہے کہ میں نے اپنے مرنے کے بعد فلاں مصرف پر یہ مکان وقف کیا، لہٰذا معنی کا اعتبار کرتے ہوئے یہ مکان وقف سمجھا جائے گا۔ لیکن چونکہ یہ وقف موت پر معلق کیا گیا ہے، اس لیے تہائی مال میں نافذ ہوگا۔ —— البحر الرائق میں ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ میرے اس مکان کی آمدنی سے ہر ماہ دس روپیہ کی روٹی خرید کر مساکین میں تقسیم کی جایا کرے، تو یہ مکان وقف ہوگا۔ ردالمحتار میں کہا ہے کہ اس کلام کا مقتضی یہ ہے کہ یہ پورا مکان اگر اس شخص کے مال کا ایک تہائی قرار پاتا ہے تو کل مکان وقف ہو جائے گا، اگر چہ اس شخص نے یہ کہا ہے "مکان کی آمدنی سے"، اور یہ عبارت چاہتی ہے کہ آمدنی کا کچھ حصہ مساکین کے استعمال میں آئے۔ لیکن چونکہ اعتبار مقاصد و معانی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ اور عبارت کا، اس لیے پورا مکان وقف ہوگا۔ (از شرح مجلہ: ۱۵)

۱۸۴ قاعده: — العبرة للغالب الشائع لا للنادر .

ترجمه: — اعتبار شائع اور غالب کا ہوتا ہے، نہ کہ نادر الوجود کا۔

تشريح: — بہت سے شرعی مسائل ایسے ہیں جن کی صحت کا حکم ان کے مناسب علتوں کی بناء پر دیا گیا ہے۔ لیکن علتیں پردۂ خفا میں رہتے ہوئے کسی ضابطہ کے تحت نہیں آسکتیں، اس لیے یہ قاعدہ متعین کیا گیا کہ عام طور پر جن امور کی وجہ سے وہ علتیں پائی جاتی ہیں، ان امور کو علتوں کا درجہ دیا گیا، اگر چہ بعض دفعہ ان امور کے باوجود علتوں کا وجود نہ ہوتا ہو لیکن یہ نادر الوجود ہے، اس کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ غالب اور شائع چونکہ ان امور کے بعد علتیں پائی جاتی ہیں تو مطلقاً حکم کا تعلق ان امور کے ساتھ کر دیا گیا۔ مثلاً سفر میں نماز کے قصر کرنے کا حکم شریعت کی مقرر کردہ رخصت ہے، اور اس کی علت حالت سفر کی مشقت ہے، لیکن یہ علت منضبط نہیں، اس لیے کہ انسان کے حالات اور زمانے کے اختلاف سے اس کی مختلف صورتیں وجود میں آتی ہیں، اور نہیں بھی آتیں۔ لہٰذا سفر ہی کو قصر کی مستقل علت قرار دیا گیا کہ جب سفر کا وجود ہوگا قصر کا حکم ثابت ہوگا۔ کیونکہ اکثر حالات میں سفر مشقت کا سبب ہی ہوتا ہے اور بعض حالات میں مشقت کا موجود نہ ہونا جیسا کہ بادشاہان اور دیگر امراء و سرمایہ دار لوگوں کے سفر میں پایا جاتا ہے، اس کا کوئی اعتبار نہ کیا جائے گا، کیونکہ اعتبار اکثر اور غالب کا ہوا کرتا ہے —— شاذ و نادر کا نہیں —— اسی طرح فقہاء نے واضح طور پر فرمایا ہے کہ جس عورت کو حیض آنے کی عمر میں حیض آتے آتے بند ہو جائے تو وہ مہینوں کے اعتبار سے عدت پوری نہیں کر سکتی، اور عارضی طور پر حیض بند ہو جانے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ کیونکہ وجوبِ عدت کی علت یہ معلوم کرنا ہے کہ عورت کا رحم حمل سے پاک ہے یا نہیں؟ اور حیض آنے والی عورت میں یہ امر تین حیض آنے کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ ایسی عورت اگر اس کا حیض چند سال تک بھی بند رہے تب بھی شریعت اس کو آئسہ یا صغیرہ

کا حکم نہیں دیتی۔ اور اس کی عدت مہینوں کے شمار سے پوری نہیں ہوگی، اس لیے کہ حیض آنے کی عمر والی عورت کا اس طرح حیض رک جانا ایک نادر الوجود امر ہے اور اعتبار غالب وشائع کا ہوتا ہے، نادر کا نہیں ہوتا۔ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ ایسی عورت نو ماہ تک انتظار کرے، اگر پھر بھی حیض نہ آئے تو تین ماہ کے شمار سے عدت پوری کرے ــــــ اسی طرح فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جو لڑکا بے عقلی کی حالت میں بالغ ہوا ہو، اس کو اس وقت تک اس کا مال سپرد نہیں کیا جائے گا جس وقت تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ دانش مندی کی حد میں داخل ہو گیا، لیکن جب اس کی عمر پچیس سال کی مکمل ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا مال ہر حالت میں اس کے حوالے کر دیا جائے گا، اور امام ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ کے نزدیک جب تک رشد ثابت نہ ہو مال نہیں دیا جائے گا۔ (از شرح مجلہ: ۱۳۴)

۱۸۵ قاعدہ :ــ العرف غير معتبر في المنصوص عليه .

ترجمہ :ــ منصوص علیہ میں عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔

تشریح :ــ قاعدہ نمبر: ۲۶ میں آپ جان چکے ہیں کہ عرف کے معتبر ہونے کے لیے چار شرطیں ہیں، ان میں سے پہلی شرط یہ بیان کی گئی تھی کہ عرف پر عمل کرنے کی وجہ سے کوئی نصِ شرعی معطل قرار نہ پائے۔ اس قاعدہ میں اسی شرط کا بیان ہے کہ اگر کوئی عرف نصِ شرعی کے اس طرح مخالف ہو کہ اس عرف پر عمل کرنے سے دلیل شرعی کی کلیۃً مخالفت لازم آتی ہو، تو اس عرف کو رد کرنے میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔ جیسا کہ لوگوں نے کثیر محرمات کو اپنی عادات میں داخل کر لیا ہیں، مثلاً سود لینا، شراب نوشی، جوا بازی، ریشم کا لباس استعمال کرنا، سونے کا استعمال کرنا وغیر ذلک، تو ان فاسد عرف ورواج کا اعتبار نہ ہوگا، اس لیے کہ ان کی حرمت منصوصہ ہے۔

اس کے بعد یہ امر بھی واضح رہے کہ جن اموال میں ربا جاری ہوتا ہے اور شارع نے ان کو کیلی اشیاء میں شامل ہونے کی نص فرمادی ہے، مثلاً گندم، جو، چھوارے، نمک، اگر ان اشیاء میں لوگوں کا تعامل وزن سے دیا جانا قرار پا جائے گا تو ان کا وزنی ہونا جائز نہ ہوگا، بلکہ کیلی ہی شمار کی جائیں گی۔ امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کا یہی قول ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کا ایک قول یہ ہے کہ وزنی شمار ہوگی۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انھوں نے عرف کو نص پر حاکم قرار دیا ہے، بلکہ دراصل بات یہ ہے کہ جب عرف اور نصِ شرعی میں تعارض واقع ہو تو اس وقت یہ دیکھنا ہوگا کہ نص کا حکم عرف پر مبنی ہے یا نہیں؟ اگر عرف پر مبنی ہو تو عرف کا اعتبار ہوگا، اور اگر عرف پر مبنی نہ ہو تو نص کا اعتبار ہوگا۔ نص کا حکم عرف پر مبنی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جن نصوص میں احکام کی بنا عرف پر رکھی گئی ہو اور احکام کی علت عرف بنائی گئی ہو جیسے اموال ربویہ کی چاروں اصناف ''گیہوں، جو، کھجور، نمک'' میں علت ان کا کیلی ہونا منصوص ہے، لیکن اگر رواج بدل جائے اور یہ اشیاء وزن سے فروخت کی جانے لگیں، تو نئے عرف کے مطابق وزن ہی ربا کی علت قرار پائے گا اور وزن ہی کے ذریعہ برابری قائم کی جائے گی، اور یہ عرف نصِ شرعی کے مخالف تصور نہیں کیا جائے گا، امام ابو یوسفؒ کی یہ رائے ہے جو زیادہ طاقت ور اور روحِ شریعت سے قریب

ہے۔ابن عابدین شامی علیہ الرحمۃ نے فرمایا ہے کہ محقق ابن ہمام نے امام ابویوسف کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ امام ابویوسفؒ کی وہ روایت جس کی ترجیح محقق ابن ہمام ودیگر بعض محققین سے منقول ہے وہ لوگوں کی سہولت اور ایک عظیم حرج کے دفع کرنے کے پیش نظر ایسے امور میں ہے جن کے لوگ اپنے استعمال میں عادی ہو چکے ہیں باوجودیکہ شارع کی نص ان کے کیلی اور موزونی ہونے میں اس کے خلاف ہے۔ (از شرح مجلّہ: ۱۰۷، بحث ونظر، ج:۸، شمارہ:۳۰)

۱۸۶ قاعده :- **العرف يسقط اعتباره عند وجود التسمية بخلافه .**

ترجمه :- عرف کا اعتبار ساقط ہو جائے گا، عرف کے خلاف صراحت پائے جانے کے وقت۔

تشريح :- اس قاعدہ میں بھی عرف کے معتبر ہونے کی چار شرائط میں سے ایک شرط کا بیان ہے۔ جن چار شرائط کو قاعدہ نمبر:۲٦ میں بیان کیا گیا ہے، ان میں کی دوسری شرط یہ تھی کہ عرف، صراحت کے خلاف نہ ہو، مذکورہ قاعدہ میں اسی شرط کا بیان ہے کہ اگر عرف کے خلاف کی صراحت کردی گئی ہو تو عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔ مثلاً بعض اشیاء کی خریداری میں عرف ہے کہ سامان پہنچانے میں جو اخراجات ہوتے ہیں وہ بائع اٹھاتا ہے، اب اگر معاملہ کے وقت بائع نے اس کے خلاف صراحت کردی ہو تو یہ عرف معتبر نہ ہوگا۔

اسی طرح معماروں کے درمیان مزدوروں کو ہفتہ پر اجرت دینے کا عرف ہے تو کوئی مزدور ہفتہ سے پہلے اجرت کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔ ہاں اگر کسی مزدور نے یہ شرط لگادی کہ مجھے یومیہ اجرت دینی ہوگی، ایسی صورت میں اس کے حق میں عرف کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ عرف کے خلاف صراحت پائی گئی۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے بازار میں کسی شخص سے کوئی شئ فروخت کی اور ثمن کی ادائیگی کی کیفیت بیان نہ کی کہ نقد ادائیگی ہوگی یا معین وقت پر ادھار ہوگی؟ اور اہل شہر کا یہ عرف تھا کہ ہر ہفتہ، ثمن کی ایک خاص مقدار مشتری کے ذمہ ادا کرنی ہوتی ہے، تو اب یہ بیع اسی عرف پر محمول ہوگی، اسے صراحۃً بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، اس لیے کہ عرف میں جس کا رواج ہوتا ہے، وہ مشروط کے درجہ میں ہوتی ہے "المعروف كالمشروط"، لیکن اگر بائع نے عرف کے خلاف یہ صراحت کردی ہے کہ پورے ثمن کی ادائیگی تین دن میں ضروری ہوگی، تو اب عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔

تنبيه: مذکورہ قاعدہ، قاعدہ نمبر:۱۷۵ سے کوئی مختلف قاعدہ نہیں ہے بلکہ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔

۱۸۷ قاعده :- **عند اجتماع الحقوق يبدأ بالأهم .**

ترجمه :- حقوق کے اجتماع کے وقت اہم حق سے ابتداء کی جائے گی۔

تشريح :- جب چند حقوق جمع ہو جائیں ایسی صورت میں کونسے حق کو مقدم کیا جائے اور کونسے حق کو مؤخر کیا جائے؟ اس کی رہبری اس قاعدہ میں کی گئی ہے کہ جو حق دوسرے کے مقابل اہم ہوں تو اہم ہی کو مقدم کیا جائے گا، اس لیے کہ اہم کو مقدم کرنے میں جلب منفعت اور درأ مفسدہ ہے۔ چنانچہ حق اللہ اور حق العبد کے اجتماع کے وقت حق العبد کو مقدم کیا جائے

گا،اس کے متعلق تفصیلی کلام قاعدہ نمبر:۱۳ میں ہو چکا ہے۔
اسی طرح جب چند حقوق العباد جمع ہو جائیں تو اس قاعدہ کی وجہ سے اہم کو مقدم کیا جائے گا، مثلاً کسی شخص کے پاس کھانے پینے کی اشیاء موجود ہیں اور اس کے سامنے ایک ایسا شخص بھی آ گیا جو حالتِ اضطرار میں ہے تو اس مضطر کو کھانے، پینے میں اپنے پر مقدم رکھنا ضروری ہے جب کہ وہ پہلا شخص بھی حالتِ اضطرار میں نہ ہو۔
اسی طرح ضرورت مند کو حاجت مند پر مقدم رکھا جائے گا۔
فائدہ: حاجت کا معنی ہے، جس کا انسان محتاج ہو، لیکن اس پر اپنا بقاء موقوف نہ ہو...اور ضرورت کا معنی یہ ہے کہ جس کے بغیر انسان کا بقاء ممکن نہ ہو۔
اسی طرح حکام کے لیے مخاصمات میں عورت کو مرد پر، مسافر کو مقیم پر مقدم رکھنا بھی اسی قاعدہ کی بنا پر ہے۔
اسی طرح فتویٰ دینے میں بھی مفتی کے لیے ترتیب کا خیال رکھنا، اول کو اول اور دوم کو دوم پر رکھنا اسی قاعدہ کی بنا پر ہے۔(از قواعد الاحکام:۱/۱۴۵)
اسی طرح جب تین شخص (جنبی، حائضہ اور میت) سفر میں تھے اور وہاں اتنا پانی ہے کہ ان میں سے ایک کے لیے کافی ہو سکتا ہے یعنی ایک آدمی غسل کر سکتا ہے، اور حال یہ ہے کہ تینوں پر غسل فرض ہے، تو پانی اگر ان میں سے کسی کی ملکیت ہے تو وہی زیادہ حق دار ہے، مثلاً اگر حائضہ کی ملکیت ہے تو وہی غسل کرے گی اور باقی دو یعنی جنبی اور میت کو تیمم کروایا جائے گا اور اگر پانی ان تینوں کی ملکیت ہے تو سب کے لیے تیمم جائز ہے، لیکن اگر پانی مباح ہے تو جنبی مقدم ہوگا، اس لیے کہ اس کا غسل فرض ہے کہ جس کی فرضیت قرآن سے ثابت ہے اور میت کے غسل کی فرضیت حدیث سے ثابت ہے، لہٰذا جنبی کے غسل کی اہمیت ثابت ہو گئی لہٰذا جنبی میت پر مقدم ہوگا، اور چونکہ مرد عورت کا امام بن سکتا ہے اس لیے حیض سے پاک ہونے والی پر بھی جنبی مقدم ہوگا۔ چنانچہ جنبی غسل کرے گا اور حائضہ تیمم کرے گی، اور میت کو بھی تیمم کروایا جائے گا۔ اور اگر پانی ان کو ہبہ کیا گیا ہے تب بھی جنبی مقدم ہوگا اس لیے کہ میت ہدیہ قبول کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا اور عورت مرد کی امام نہیں بن سکتی۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۳/۱۶۰)

۱۸۸ قاعدہ:- عندالتعريف بالإشارة يسقط اعتبار النسبة .

ترجمہ:- اشارہ کے ذریعہ تعریف کے وقت نسبت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

تشریح:- قاعدہ میں مذکور "لفظ نسبت" سے یا تو نسبت ملکیت مراد لی جائے یا نسبت ملکیت کے علاوہ دوسری نسبت مراد لی جائے، یعنی زوجیت یا دوستی وغیرہ کی طرف نسبت ـــــ اگر نسبت ملکیت مراد لی جائے تو قاعدہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر کسی موقع پر اشارہ اور شیٔ کی نسبتِ ملکیت دونوں جمع کر دی گئی ہوں تو کیا حکم ہوگا؟ مثلاً ایک شخص نے کہا کہ فلاں کے اس غلام سے کلام نہیں کرے گا، یا فلاں کے اس مکان میں داخل نہ ہوگا، یا فلاں کی اس سواری پر سوار نہ ہوگا، اب فلاں نے یہ غلام، یہ مکان، یہ سواری کسی دوسرے کو فروخت کر دی اس کے بعد قسم کھانے والے نے غلام سے کلام کیا یا مکان میں

داخل ہوا، یا سواری پر سوار ہوا تو کیا حکم ہوگا؟ تو کیا فلاں کی نسبت اور اشارہ دونوں کا اعتبار ہوگا، یا صرف اشارے کا اعتبار ہوگا۔ اگر دونوں کا اعتبار ہوگا تو جب اس فلاں نے وہ غلام دوسرے کو فروخت کر دیا اور قسم کھانے والے نے اب اس غلام سے کلام کیا تو اس کی قسم نہ ٹوٹے گی، بلکہ اس کی قسم پوری ہوگی کیونکہ اب یہ فلاں کا غلام نہ تھا تو فلاں کی طرف نسبت زائل ہو چکی تھی، البتہ غلام کی ذات وہی تھی حالانکہ قسم کے لیے دونوں کا ہونا ضروری تھا۔ اور اگر فقط اشارہ کا اعتبار ہوگا تو ہر حالت میں اس غلام سے بات کرنے میں قسم ٹوٹ جائیگی —— چنانچہ جب اشارہ اور نسبتِ ملکیت دونوں جمع ہوں تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نسبت اور اشارہ دونوں کا اعتبار ہوگا، جب تک دونوں امر جمع نہ ہوں قسم نہ ٹوٹے گی، لہٰذا فلاں کی ملکیت سے خارج ہونے کے بعد اگر کلام کیا یا مکان میں داخل ہوا یا سواری پر سوار ہوا تو قسم پوری مانی جائے گی، الا یہ کہ قسم کھانے والا یہ بیان کرے کہ میں نے غلام کی ذات کو مراد لیا تھا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک فلاں کی ملکیت سے خارج ہونے کے بعد بھی اگر کلام وغیرہ کیا تو حانث ہو جائے گا اور قسم ٹوٹ جائے گی، معلوم ہوا کہ امام محمدؒ کے نزدیک صرف اشارہ کا اعتبار ہے، اس فلاں کی ملکیت کی نسبت کا اعتبار نہیں ہے۔

اگر کسی شئ کی طرف اشارہ کرنے کے ساتھ ساتھ زوجیت یا دوستی وغیرہ کی طرف نسبت کی گئی ہو، تو اب قسم ٹوٹ جانے میں اس نسبت کے قیام کا اعتبار نہ ہوگا، اس حکم میں سب کا اتفاق ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ فلاں کی اس زوجہ سے کلام نہ کرے گا، یا فلاں کے اس دوست سے کلام نہ کرے گا اور پھر فلاں نے اس زوجہ کو طلاق بائن دیدی یا فلاں کا وہ دوست اس کا دشمن ہو گیا اور قسم کھانے والے نے اس حالت میں ان سے کلام کیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نسبتِ ملکیت اور اس کے ماسوٰی دوسرے امور کی طرف نسبت میں یہ فرق ہے کہ قسم کھانے والا جب نسبتِ ملک اور اشارہ دونوں جمع کرے گا تو جہاں تک ممکن ہوگا، دونوں کا اعتبار کرنا لازم ہوگا، اس لیے کہ ایک عاقل کے کلام کا اعتبار کرنا حتی الامکان واجب ہے، اور اس صورت میں نسبت ملک اور اشارہ دونوں کا لحاظ کرنا ممکن ہے، وہ اس طرح کہ قسم کھانے والے نے اپنے نفس کو اس شئ محلوف سے روکنے کی کوشش کی ہے، اور یہ امر ظاہر ہے کہ کوئی شخص اپنے نفس کو قسم کے ذریعہ تاکیدی طور پر کسی شئ سے اس وقت تک نہ روکے گا، جب تک اس قسم کھانے والے کے لیے اس کا کوئی باعث موجود نہ ہو، جو ایسے عمل کی دعوت دیتا ہو اور ظاہر ہے کہ یہ اشیاء، غلام، مکان اور سواری کا جانور وغیرہ ایسی اشیاء ہیں کہ کسی شخص کو ان کی ذات سے کوئی منافرت نہیں ہو سکتی، بلکہ ان کے مالک کے کسی وصف کی بناء پر ایسا ہو سکتا ہے، چنانچہ مکان اور سواری کے سلسلہ میں تو یہ امر واضح ہے، بیان کرنے کی ضرورت نہیں، باقی رہا غلام تو اس کی ذات بھی اس قابل نہیں کہ محض اس کے لحاظ سے یہ کہا جائے کہ وہ بات نہ کرے گا کیونکہ غلام بذاتہ ایک حقیر شخصیت ہوتی ہے، اس سے مقصود دراصل اس کا آقا ہوتا ہے، اور فلاں کی ملکیت زائل ہونے کے بعد یہ صفت زائل ہو جاتی ہے۔ تو قسم کھانے والے کے کلام کا گویا یہ معنی تھے کہ جب تک یہ غلام فلاں کا غلام ہے میں اس سے بات نہ کروں گا —— بخلاف زوجیت یا دوستی کی نسبتوں کے، کہ وہاں خود زوجہ کی

اور دوست کی ذات اس امر کی صلاحیت رکھتی ہیں کہ وہ کلام نہ کرنے کا سبب ہوسکیں، اس لیے یہاں قسم کا تعلق ان کی ذات ہی سے ہوگا، اور زوجہ کے بائنہ ہونے اور دوست کے دشمن ہونے کے بعد ان کی ذات بدستور موجود رہتی ہیں۔ اس میں کوئی تغیر نہیں پیدا ہوتا اس لیے اس صورت میں کلام کرنے سے قسم ٹوٹ جائے گی، جس طرح اگر یہ قسم کھائے کہ میں اس جوان سے بات نہیں کروں گا اور پھر بوڑھا ہونے پر بات کرے تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ (شرح مجلۃ:۲۵۴، ہدایہ:۴۹۵/۲، بدائع: دار الکتاب:۱۲۶/۳)

انتباہ: قاعدہ مذکورہ میں ''لفظ نسبت'' سے اگر صفت مراد لی جائے جیسا کہ شرح سیر کبیر کے حوالہ سے حاشیہ میں مذکور مثال سے پتہ چلتا ہے، تو اس وقت قاعدہ کا مطلب یہ ہوگا کہ جب کسی جگہ اشارہ اور صفت دونوں جمع ہو جائیں یعنی ایک شئ کی طرف اشارہ کرنے کے ساتھ اس کے کسی وصف کو بھی بیان کیا گیا ہے تو ایسی صورت میں اگر وہ شئ جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے سامنے موجود اور حاضر ہے تو اشارے کے ذریعہ تعریف اور تعین کا اعتبار ہوگا، کیونکہ توصیفی بیان سے اشارہ بہت قوی ہوتا ہے، اس لیے کہ اشارہ کی وجہ سے لفظ کے اشتراک اور مجاز کا احتمال کلیۃً رفع ہو جاتا ہے، مثلاً ایک شخص نے ایک گھوڑے کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ سیاہ رنگ کا گھوڑا میں نے تمھارے ہاتھ فروخت کیا اور وہ گھوڑا در حقیقت براؤن رنگ کا تھا، تو یہ بیع نافذ ہو جائے گی، اور یہ سیاہ یا براؤن وصف لغو قرار پائے گا، اس لیے کہ ہر دو صفت کی حالت میں جنس یعنی گھوڑا ہونا، ایک ہی ہے، محض وصف کا اختلاف ہے، اور وصف کا اختلاف جب کہ شئ کی جنس کی طرف اشارہ حسی کیا جائے قابل اعتبار نہیں ہوتا، کیونکہ موصوف کی ذات ہر حالت میں موجود ہوتی ہے، اور وصف جو کہ ذات کے تابع ہے وہ موجود نہیں ہوتا ہے اور مقصود شئ کی ذات ہوتی ہے۔ (شرح سیر کبیر:۲۱۶/۲)

ہاں اگر یہ ظاہر ہو جائے کہ جس شئ کی طرف اشارہ کیا گیا تھا وہ جنس ہی دوسری تھی، تو اب اشارہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ جس چیز کا نام لے کر اشارہ کیا گیا تھا وہ چیز اصل کے اعتبار سے موجود ہی نہ تھی تو اب وصف کا اعتبار ہوگا۔ مثلاً یہ کہے کہ میں نے یہ الماس کا پتھر تمھارے ہاتھ اتنی قیمت میں فروخت کیا، اور مشتری نے قبول کرلیا، اس کے بعد معلوم ہوا کہ وہ کانچ کا ٹکڑا تھا، تو اس حالت میں بیع باطل ہو جائے گی، کیونکہ جس شئ کی طرف اشارہ کیا گیا تھا معلوم ہوا کہ وہ ایک دوسری جنس تھی، اس لیے یہاں اشارے کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ اسی بیان کردہ جنس کا اعتبار ہوگا۔

لیکن جو چیز غائب ہو وہاں اشارہ کوئی کام نہیں دیا کرتا بلکہ ممکن ہی نہیں، لہٰذا غائب شئ کا وصف بیان کیا گیا پھر اس کے بعد وہ شئ اس کے خلاف ظاہر ہوئی تو اب وصف کا اعتبار ہوگا، کیونکہ یہاں اشارے کا وجود نہ تھا۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے مشتری سے کہا کہ میں نے اپنا سیاہ رنگ کا گھوڑا تمہارے ہاتھ فروخت کیا اور گھوڑا حاضر نہ تھا، اس کے بعد معلوم ہوا کہ گھوڑا سرخ رنگ کا تھا تو اب مشتری کو اختیار ہوگا، چاہے بیع کو فسخ کردے اور چاہے تو پوری قیمت میں خرید لے، اور اس خیار کو قانوناً خیارِ وصف کہا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مثلاً مبیع جس کا نام لیا گیا ہے اور اشارہ بھی کیا گیا ہے اگر اس کا وصف جو اشارے کے وقت بیان کیا گیا موجود نہ ہو تو یہ وصف لغو ہوگا، لیکن اگر یہ مبیع غائب ہو تو یہ وصف قابل اعتبار ہوگا، لیکن اگر کسی مبیع کی جنس کا تعین ہو تو اس

صورت میں بعینہٖ وہ جنس ملحوظ ہوگی خواہ مبیع حاضر ہو یا غائب ہو۔ (از شرح مجلہ: ۲۵۲)

۱۸۹ قاعدہ:- عند تحقق المعارضة وانعدام الترجيح يجب الأخذ بالاحتياط.

ترجمہ:- معارضہ کے ثابت ہونے اور ترجیح کے نہ ہونے کے وقت احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہے۔

تشریح:- معارضہ کا لغوی معنی مقابلہ ہے اور اصطلاحی معنی ہے کہ مدمقابل نے جو دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف دلیل قائم کرنا۔

قاعدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی موقع پر معارض ثابت ہو یعنی دونوں جانب بالکل برابر ہو اور وجہ ترجیح بھی نہ ہو تو ایک صورت میں احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ احتیاط پر عمل کرنے کی وجہ سے اس کے خلاف ظاہر ہونے کے وقت تلافی ممکن ہوگی، برخلاف احتیاط پر عمل نہ کرنے کی صورت میں کہ اس کے خلاف ظاہر ہونے کے وقت تلافی کی کوئی صورت ممکن نہ ہوگی۔ مثلاً مسلمانوں نے کسی حربی کو ایسی حالت میں پایا کہ بالیقین فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ یہ شخص مستأمن ہے یا غیر مستأمن ہے، اور کوئی ایسا امر یا علامت بھی نہیں جس کی وجہ سے کوئی ایک بات کا فیصلہ کیا جاسکے، اور اس کے متعلق دل میں کسی ایک جانب کی ترجیح بھی نہیں پائی گئی، ایسی صورت میں احتیاط پر عمل کرتے ہوئے امیر لشکر کے لیے یہی بات مناسب ہے کہ اس کو پکڑ کر دارالاسلام میں لے آوے اور ذمی بنا دیوے، اس لیے کہ اس کے متعلق معارضہ قائم ہوگیا اور ترجیح کی کوئی وجہ بھی نہیں، لہٰذا احتیاط پر عمل کیا جائے گا، اور احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ نہ اس کو قتل کیا جائے اور نہ مالِ فئ میں شامل کیا جائے، اس لیے کہ اس کے مستأمن ہونے کا بھی احتمال ہے اور اسی کو دارالحرب میں بھی واپس نہ کیا جائے اس لیے کہ یہ بھی احتمال ہے کہ وہ حملہ کی نیت سے آیا ہو، لہٰذا وہ ہمیشہ دارالاسلام میں آزاد ہی شمار کیا جائے گا۔ پھر اگر وہ اسلام قبول کرلے تو اس کے ذمہ ٹیکس بھی متعلق نہ ہوگا، اور اسلام قبول نہ کرنے کی صورت میں اس پر ٹیکس کو متعین کیا جائے گا۔ (شرح سیر کبیر: ۱/۲۰۷)

اسی طرح جب کوئی نماز صحت اور فساد کے درمیان دائر ہو تو احتیاط پر عمل کرتے ہوئے نماز کا اعادہ کرلیا جائے گا ——— اسی طرح ایسا شخص جس کو شک کی بیماری ہے نماز کی رکعتوں کی تعداد کے بارے میں شک ہوگیا کہ دو ادا کی ہے یا تین؟ اور کسی ایک جانب ترجیح یعنی غلبہ ظن بھی نہیں ہے تو اس قاعدہ کی بنا پر احتیاطاً اقل والے جانب کو اختیار کرے گا۔ (نور الایضاح: ۱۱۳)

۱۹۰ قاعدہ:- عند تعذر رد العين رد القيمة كرد العين.

ترجمہ:- بعینہٖ شئ کو واپس کرنا متعذر ہونے کے وقت قیمت ادا کرنا عین کے واپس کرنے کے مانند ہے۔

تشریح:- جب کسی شخص کے ذمہ عین کی ادائیگی واجب ہو تو اسی کو ادا کرنا ضروری ہے، لیکن اگر کسی وجہ سے عین کی ادائیگی متعذر ہو جائے تو اس کی قیمت ادا کی جائے گی، کیونکہ عین کی ادائیگی کے متعذر ہونے کے وقت قیمت کی ادائیگی عین کی ادائیگی کے مانند ہے، مثلاً غاصب نے کوئی شئ غصب کرلی تو اس کے ذمہ بعینہٖ مغصوبہ شئ کو مالک کے حوالہ کرنا ضروری ہے، لیکن اگر غاصب یہ دعویٰ کرے کہ مغصوبہ شئ ہلاک ہوگئی ہے تو حاکم اس کو محبوس کردے گا یہاں تک کہ اس بات کا

یقین ہو جائے کہ حقیقت میں وہ ہلاک ہوگئی ہے ورنہ وہ اتنی مدت محبوس رہنے کی وجہ سے ظاہر کر دیتا۔ اب عین کا واپس کرنا متعذر ہے، اس لیے اس کی قیمت لوٹانا غاصب پر لازم ہوگا، لیکن قیمت لوٹانے کا حکم اس وقت ہوگا جب کہ اس عین کا کوئی مثل نہ ہو، ورنہ مثلی ہونے کی صورت میں مثل دینا واجب ہوگا۔ اسی طرح ھدایہ کی کتاب الرہن میں مذکور ہے کہ اگر مرتہن کے قبضہ میں رہن ہلاک ہو جائے تو مرتہن اسکی قیمت کا ضامن ہوگا، پھر اگر مرتہن کی طرف سے کسی تعدی کے پائے جانے کی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو رہن کی قیمت کا ضامن ہوگا یعنی اس کا دین دو ہزار تھا اور رہن کی قیمت تین ہزار تھی تو دو ہزار دین کے عوض ساقط ہو جائیں گے البتہ ہزار روپے مرتہن کے ذمہ اداء کرنا واجب ہوگا اور اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے تو زیادتی کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں وہ زیادتی مرتہن کے قبضہ میں امانت تھی اور امانت کا بغیر تعدی کے ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا۔ (ہدایہ، کتاب الغصب: ۳/۳۷۳)

۱۹۱ قاعدہ :- العفو إنما يسقط ما كان مستحقا للعافي خاصة .

ترجمہ :- عفو بلاشبہ اسی کو ساقط کرے گا جو خاص طور پر عافی کا حق ہو۔

تشریح :- یعنی عافی کا عفو اپنے علاوہ دوسروں کے حق میں مؤثر نہ ہوگا بلکہ اس کے معاف کرنے سے صرف عافی کا حق ساقط ہوگا دوسرے مستحقین کا حق بدستور باقی رہے گا، اسی طرح کوئی عام حق ہو مخصوص طور پر کسی ایک کا یا دو چند کا حق نہ ہو، اس میں بھی عافی کا عفو مؤثر نہ ہوگا۔ اس لیے کہ عافی کے عفو کا تعلق اپنے مخصوص حق کے ساتھ ہے، اور یہاں اس کا کوئی مخصوص حق نہیں۔ اس دوسری صورت کی مثال شرح سیر کبیر میں مذکور ہے کہ اگر کوئی مسلمان ہمارے مقابل لڑنے والے کفار کے قتل کو معاف کر دے تو اس کا عفو اس جگہ مؤثر نہ ہوگا، اور مسلمانوں کے لیے ان کا قتل جائز ہوگا، اس لیے کہ وہ جس کو معاف کر رہا ہے وہ خاص اپنا حق نہیں ہے اور عافی کے عفو سے صرف خاص اسی کا حق معاف ہوگا۔ (شرح سیر کبیر: ۵/۵۱)

پہلی صورت کی مثال یہ ہو سکتی ہے، جس کو قاعدہ نمبر (۱۳۷) کے تحت بیان کیا گیا ہے، کہ اگر کسی مقتول کے بہت سے اولیاء ہوں تو حق قصاص ان تمام کو حاصل ہوگا، لہٰذا کسی ایک کے معاف کرنے سے دوسروں کا حق ساقط نہیں ہوگا، لیکن قصاص ایسا حق ہے جس میں تجزی نہیں ہو سکتی اس لیے ایک کے معاف کرنے سے اب قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا، لیکن اس ایک کے معاف کرنے سے دوسروں کا حق بھی ساقط نہیں ہوگا، اس لیے دوسرے اولیاء کا حق مال کی صورت میں تبدیل ہو جائے گا۔

۱۹۲ قاعدہ :- العوض حكمه حكم المعوض .

ترجمہ :- عوض (بدل) کا حکم معوض (مبدل) کا حکم ہے۔

تشریح :- مثلاً قربانی کے جانور کی کھال کے بارے میں یہ حکم ہے کہ اگر قربانی کرنے والا اس کو صدقہ کرنا چاہے تو صدقہ کر دیوے، لیکن اگر خود کھال کو استعمال کرنا چاہتا ہے مثلاً اس کی مشک، ڈول، مصلی وغیرہ بنا وے تو اس کی بھی اجازت ہے، یعنی بذات خود اس کھال کو اپنے استعمال میں لانا چاہے تو لا سکتا ہے۔ اسی طرح اس کھال کے عوض کا حکم ہوگا کہ اگر کھال

کے بدلہ میں ایسی چیز خرید ے جو بعینہٖ اس کے گھر میں استعمال کی جاوے تو اجازت ہے، مثلاً کھال کے عوض چارپائی، چھلنی وغیرہ خرید ے، اس لیے کہ جب معوض کی بعینہٖ ذات سے انتفاع کرسکتا ہے تو عوض کا حکم بھی یہ ہوگا کہ عوض کی بعینہٖ ذات سے بھی انتفاع کرسکتا ہے اس لیے کہ وہ عوض کہ جس کی ذات کی بقا کے ساتھ اس سے انتفاع ممکن ہو وہ معوض کے قائم مقام ہوتا ہے، گویا کہ معنیٰ معوض قائم ہے، لہٰذا ایسے عوض سے انتفاع بعینہٖ کھال سے انتفاع کے مانند ہے، ہاں ایسی چیز نہیں خرید سکتا کہ جس سے انتفاع اس کو ہلاک اور ضائع کیے بغیر ممکن نہ ہو، مثلاً سرکہ یا اس کے علاوہ ماکولات وغیرہ کہ ان سے انتفاع جب ہی ہوسکتا ہے جب کہ ان کی ذات ہلاک اور ختم ہوجائے اس لیے کہ کھال سے بھی انتفاع اس کو ہلاک کر کے نہیں کیا جاسکتا، مثلاً اس کو دراہم کے عوض بیچ کر دراہم کے استعمال کی اجازت نہیں بلکہ صدقہ کرنا واجب ہے، کیونکہ ایسا عوض جس کی ذات کی بقا کے ساتھ انتفاع ممکن نہ ہو، وہ معوض (کھال) کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، لہٰذا ایسی اشیاء کے عوض کھال کو بیچا نہیں جاسکتا اور اگر بیچ لیا تو ان کو صدقہ کرنا واجب ہے۔ (ہدایہ: ۱۵۰/۴، بدائع: ۲۲۵/۴)

۱۹۳ قاعدہ:- العوض یجب ردہ إذا لم یسلم المعوض۔

ترجمہ:- عوض کا واپس کرنا واجب ہے، جب کہ معوض صحیح نہ ہو۔

تشریح:- جس معوض کا عوض لیا جارہا ہے، وہ معوض ہی شرعاً صحیح نہیں ہے تو اس کا عوض لینا بھی صحیح نہ ہوگا۔ اس کو واپس کرنا ضروری ہے۔ مثلاً کوئی فاحشہ عورت اپنی جسم فروشی کے عوض کچھ مال حاصل کرے تو اس عوض کا واپس کرنا واجب ہے، اس لیے کہ شرعاً معوض ہی تسلیم نہیں ہے۔

اسی طرح شراب اور خنزیر کے عوض کو واپس کرنا بھی اسی قاعدہ کے تحت داخل ہے۔

اسی طرح شفیع اپنے حق شفعہ سے کسی مال کے عوض صلح کرلے تو وہ مال واپس کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ حق شفعہ حقوق مجردہ میں سے ہے، اس کا عوض لینا جائز نہیں ہے۔ شریعت نے سوئے جار سے مامون رہنے کے لیے شفیع کو یہ حق دیا ہے۔ یہ کوئی ایسا ذاتی حق نہیں کہ جس کا عوض لیا جائے۔

اسی طرح اگر ایک بیوی، دوسری بیوی سے اپنی شب باشی کی باری کے بدلے مصالحت کرلے تو وہ مال کی حق دار نہ ہوگی، اور مال لینے کی صورت میں واپس کرنا ضروری ہوگا۔

اسی طرح رشوت کے طور پر لیے ہوئے مال کو بھی واپس کرنا ضروری ہے۔



باب الغين

۱۹٤ قاعده :- غالب الرأي يجوز تحكيمه فيما لا يمكن معرفة حقيقة .

ترجمه :- غالب رائے کو حکم بنانا جائز ہے ان مواقع میں جہاں حقیقت کی معرفت ممکن نہ ہو۔

تشریح :- یعنی جس طرح حقیقت کے سامنے آجانے سے اس پر عمل کرنا اور حکم لگانا آسان ہو جاتا ہے، اسی طرح جس جگہ حقیقت پر اطلاع ممکن نہ ہو، وہاں غالب رائے اور قرائن وشواہد کو حقیقت کا درجہ دیا جائے گا، اور غالب رائے پر فیصلہ کیا جائے گا، مثلاً شرح سیر کبیر: ۱/۲۰۶ میں اس قاعدہ پر بنا کرتے ہوئے یہ مثال ذکر کی گئی ہے کہ کسی شخص نے اپنے گھر میں رات کے وقت کسی انسان کو داخل ہوتا ہوا دیکھا اور یہ نہیں معلوم کہ وہ شخص چور ہے یا چور سے بھاگ کر مدد طلب کرنے کے لیے آیا ہے، تو اب اس کے بارے میں غالب رائے سے فیصلہ کیا جائے گا، اس لیے کہ یہاں حقیقت پر اطلاع پانا ممکن نہیں۔ اگر اس شخص پر چوروں کی علامت ظاہر ہو رہی ہو یا اس کے ساتھ کوئی دوسرا شخص بھی ہو، جو گھر میں داخل ہو کر مال سمیٹ رہا ہے تو ان علامات سے غالب گمان یہی ہوگا کہ وہ دونوں چور ہیں۔ لہٰذا ان دونوں کے ساتھ چوروں جیسا معاملہ کرنا اور ان پر زد وکوب، اسی طرح تیر وغیرہ سے حملہ کرنا یہاں تک کہ اگر ضرورت پیش آجائے تو قتل کرنا بھی صحیح ہوگا، اس لیے کہ ان کے بارے میں غالب رائے چور ہونے کی ہی ہے، اور غالب رائے ایسے مواقع میں جہاں حقیقت پر اطلاع ممکن نہ ہو حقیقت کے درجہ میں ہوتی ہے —— اور اگر اس شخص پر اہل خیر کی علامات نمایاں ہوں اور صاف طور پر معلوم ہوتا ہو کہ وہ چور نہیں ہے تو پھر اس کو ٹھکانا دینا اور مدد کرنا ضروری ہوگا، اس پر حملہ نہیں کر سکتا، اس لیے کہ غالب رائے چور نہ ہونے کی ہے۔

اسی طرح کسی شخص کے پاس دو، تین کپڑے ہوں، ان میں سے بعض پاک ہوں اور بعض ناپاک اور یہ یاد نہیں کہ کونسا پاک ہے اور کونسا ناپاک؟ تو غالب رائے جس کے بارے میں پاک ہونے کی ہو اسی کو پہن کر نماز ادا کرے گا۔ (نور الایضاح: ۲۹)

اسی طرح کسی شخص کو قبلہ کی سمت کے بارے میں شک ہو گیا، اور کوئی ایسا شخص بھی موجود نہیں جس سے قبلہ کے متعلق معلومات حاصل کی جائے تو ایسا شخص غالب رائے پر عمل کرے گا۔ (عالمگیری: ۱/۶۴)

اسی طرح روزہ رکھنے کی وجہ سے بیماری کے بڑھ جانے کا خوف ہو، اسی طرح حاملہ یا دودھ پلانے والی عورت روزہ کی وجہ سے اپنی ذات یا ان بچوں کی ہلاکت یا بیماری کا خطرہ محسوس کرے جن کو وہ دودھ پلا رہی ہے یا جو ان کے پیٹ میں ہے، تو ان کے لیے افطار کی گنجائش ہے، لیکن یہ شرط ہے کہ اس خوف کے بارے میں غالب رائے ہو، یا کسی ماہر، عادل مسلمان ڈاکٹر کے کہنے کی وجہ سے ہو۔ (نور الایضاح: ۱۵۰)

۱۹۵ قاعدہ :- الغُرمُ بالغُنم .

ترجمہ :- نقصان نفع کے عوض میں ہے، یعنی جو نفع اٹھاتا ہے وہ نقصان بھی اٹھائے گا۔

تشریح :- جب انتفاع ضرر کے مقابل قرار پایا تو پھر ضرر انتفاع کی مقدار پر لاحق ہوگا۔ لہٰذا موقوف مکان کی مرمت اس شخص کے ذمہ واجب ہوگی جو اس میں سکونت پذیر ہوگا، اگر اس نے مکان کی مرمت نہ کی یا اپنی تنگ دستی کی بنا پر مرمت سے عاجز رہا تو حاکم وقت اس مکان کو کرایہ پر دے کر اس کی آمدنی سے مکان کی مرمت کرائے گا۔ اور مرمت کے بعد یہ مکان موقوف اس کی جانب واپس کردیا جائے گا، کیونکہ اس مذکورہ طریقے میں دونوں جانب کی رعایت ملحوظ ہے۔ واقف کے حق کی رعایت اس طرح موجود ہے کہ اس کا منشاء بقائے وقف ہے، اور موقوف علیہ کی رعایت اس طرح موجود ہے کہ وہ اس سے سکونت پذیری کا انتفاع کرتا رہے گا۔

چنانچہ مرمت کی ذمہ داری موقوف علیہ پر اسی قاعدہ کے تحت ڈالی گئی کہ جتنے اندازے پر وہ انتفاع کررہا ہے، اتنے اندازے پر وہ ذمہ دار بھی ہو۔ اور اگر مکان اور اس کی آمدنی کسی ایک معین شخص پر وقف ہو اور اس کے انتقال کے بعد آخری درجہ میں اس کا مصرف فقراء قرار دیئے گئے ہوں تو اس صورت میں اس معین موقوف علیہ کے ذمہ یہ ہوگا کہ اپنے ذاتی مال سے مکان کی مرمت کرائے، چونکہ اس صورت میں اس مکان کی آمدنی بھی اس کی اپنی ملکیت ہوگی۔ اس لیے مکان کی مرمت کے حق میں اس کا مال مکسوبہ اور یہ آمدنی دونوں اس کی ذاتی آمدنی متصور ہوں گے۔ جس مال سے چاہے مرمت کرائے۔ البتہ اس شخص کے انتقال کے بعد مکان کی مرمت کا انحصار محض آمدنی پر ہوگا۔

اس قاعدہ کے جزئیات میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ آقاء پر اپنے غلام کا نفقہ اس صورت میں واجب ہوگا جب کہ غلام کی آمدنی ومنافع آقاء کے لیے ہوں۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو غلام کا نفقہ آقا پر واجب نہ ہوگا —— چنانچہ ایک خالص غلام یا مدبر (جس غلام کی آزادی کو موت کے بعد کے زمانے پر معلق کیا گیا ہو) یا ام ولد لونڈی (جس لونڈی کو آقاء سے اولاد پیدا ہوگئی ہو) کا نفقہ آقاء پر واجب ہوگا، کیونکہ ان کا مکسوبہ ومنافع آقاء کی ملکیت ہوتے ہیں —— لیکن مکاتب غلام (جس کے لیے کسی معین معاوضہ کی ادائیگی پر آزادی کی شرط کی گئی ہو) کا نفقہ آقاء پر واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ اس کا مکسوبہ آقا کی ملکیت نہیں ہوتا۔ مکاتب اپنے مکسوبہ کا اپنے آقا کے مقابلہ میں بذات خود مستحق ہوتا ہے، لہٰذا اس کا مکسوبہ (مال) ایک آزاد فرد کی طرح اس کی اپنی ملکیت ہوتی ہے، وہ اپنے مکسوبہ کو اپنی ذات پر ایک آزاد فرد کے مثل صرف کرے گا۔ کیونکہ بار، منفعت کے مطابق ڈالا جاتا ہے۔

اسی طرح جس غلام کو عاریۃً لیا گیا ہو تو اس کے اخراجات اسی شخص پر ہوں گے، جس نے عاریت پر لیا ہے، کیونکہ غلام کی منفعت عاریت کی حالت میں اسی کو پہنچے گی۔

اسی طرح جب کسی شخص نے اپنے مملوک غلام کی خدمت کی، کسی دوسرے شخص کے حق میں وصیت کی ہوگی تو غلام کا نفقہ موصی لہٗ کے ذمہ ہوگا، اس لیے کہ غلام کی منفعت وہی حاصل کرے گا۔

اگر دو شخص باہم اس شرط پر شرکتِ منفعت کریں کہ یہ اپنے ذاتی اثر سے آرڈر حاصل کرکے مشترکہ طور پر کام کریں

گی اور جو آمدنی اس کاروبار سے ہوگی اس میں سے دو حصے ایک شریک کے اور ایک حصہ دوسرے شریک کا ہوگا تو اس کمی وزیادتی کے ساتھ یہ شرکت صحیح ہوگی۔ اور ہر شریک پر اس کے انتفاع کے مطابق ہی نقصان کا بار ہوگا۔

اسی طرح جو مشترک مال تعمیر وترمیم کا محتاج ہو اس کی تعمیر وترمیم تمام شرکاء پر ان کے حصص کے بقدر ہوگی، اس لیے کہ اس سے منفعت کا حاصل کرنا بھی ان کے حصص کے بقدر ہی ہوگا۔ (از شرح مجلہ: ۵۷۵)

۱۹۶ قاعدہ: — الغصب ليس بموجب للملك بنفسه .

ترجمہ: — نفس غصب ملکیت کو واجب کرنے والا نہیں ہے۔

تشریح: — غصب کا لغوی معنی ہے غیر کی کسی شیٔ کو جبراً وقہراً لے لینا۔ اور اصطلاح شرع میں غصب کہتے ہیں کہ مالک کی اجازت کے بغیر مال متقوم محترم کا اس طریقے پر لے لینا کہ اس پر سے مالک کا قبضہ زائل ہو جائے۔

کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں کہ کسی دوسرے کا مال قصداً وارادۃً یا خطأً یا سہواً بغیر کسی وجہ شرعی کے لے سکے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بندوں کے حقوق قابل احترام ہیں۔ خطا یا بھول یا مزاح سے ان حقوق کا احترام ساقط نہیں ہوا کرتا، چنانچہ غصب یا اس کے علاوہ سرقہ، جوا، سود، رشوت، جھوٹا دعویٰ، جھوٹی شہادت، جھوٹی قسم یا ظالمانہ صلح جیسے طریقوں سے کسی کا مال حاصل کرنا کسی کے لیے حلال نہ ہوگا۔ معلوم ہوا کہ مذکورہ بالا طریقوں سے یا کسی اور باطل طریقے سے کسی کا مال لینے والا غاصب وظالم متصور ہوگا، اس پر فرض ہوگا کہ اگر لیا ہوا مال بعینہ موجود ہے تو صاحب حق کو واپس کردے، اور اگر ضائع ہو چکا ہے اور قیمتی ہے تو قیمت ادا کردے یا مثلی ہے تو اس کا مثل ادا کردے۔ (شرح مجلہ: ۴۰۷، از ہدایہ: ۳۷۶/۳)

لہٰذا غصب ملکیت کا سبب نہیں ہوسکتا، یعنی غصب کی وجہ سے غاصب شیٔ مغصوب کا مالک نہیں ہوتا بلکہ غصب کے بعد بعینہ اسی شیٔ کو واپس کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ غصب کی وجہ سے غاصب اس شیٔ کا مالک نہیں ہوا ہے، ہاں اگر شیٔ مغصوب کو غاصب نے ہلاک کردیا اور مالک کو مثل یا قیمت کی صورت میں ضمان ادا کردیا تو اب وہ شخص اس شیٔ کا غصب کے وقت سے مالک متصور ہوگا، چنانچہ ہدایہ کتاب الاضحیہ میں مذکور ہے، کہ کسی شخص نے کسی کی بکری کو غصب کرلیا اور اس کی قربانی کردی اور اس بکری کی قیمت کا ضمان ادا کردیا تو یہ قربانی غاصب کی طرف سے متصور ہوگی، اس لیے کہ ضمان ادا کرنے کے بعد وہ غصب کے وقت سے مالک متصور ہوگا، لہٰذا قربانی اپنی مملوک بکری کی ہوئی، اس لیے غاصب کی طرف سے قربانی ادا ہو جائے گی، یہ مسئلہ اس صورت کے برخلاف ہے کہ اگر کسی شخص نے ودیعت کی بکری کو اپنی قربانی کی طرف سے ذبح کردیا تو اس کی طرف سے قربانی ادا نہ ہوگی، اگرچہ اس صورت میں بھی ضمان واجب ہوگا، کیونکہ ودیعت کی صورت میں اس پر ضمان کا وجوب ذبح کرنے کی وجہ سے ہوگا اور ذبح کے وقت اس بکری پر مودِع کی ملکیت تھی، لہٰذا ذابح کی ملکیت ثابت نہیں ہوئی بلکہ اس کی ملکیت ذبح کے بعد ثابت ہوگی، اس لیے اس کی طرف سے قربانی ادا نہ ہوگی۔ (ہدایہ: ۴۵۲/۴)

  

باب الفاء

۱۹۷ قاعدہ:۔ الفداء يكون بمقابلة الأصل .

ترجمہ:۔ فدیہ اصل کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔

تشریح:۔ ''فداء'' وہ مال جو چھڑانے کے لیے دیا جائے۔فدیہ اصل شی ء کے مقابلہ میں ہوتا ہے،یعنی اس میں وصف کا تغیر معتبر نہیں کہ جس کی وجہ سے فدیہ کے مال میں کمی ہو،مثلاً:شرح سیر کبیر میں یہ مثال بیان کی گئی ہے کہ مشرکین نے دارالاسلام پر غلبہ حاصل کر کے ان کی جائداد واموال پر قبضہ کرلیا،اس کے بعد مسلمانوں کا ان پر غلبہ ہوگیا اور اُن اموال وجائداد کو ان کے قبضے سے چھڑا کر مال غنیمت کے طور پر حاصل کرلیا اور غانمین کے درمیان تقسیم کردیا۔اس کے بعد جب کہ اس مال وجائداد کی تقسیم ہوگئی اور ہر ایک کے حصہ میں وہ مال پہنچ گیا،ایک مسلمان آیا جو اس شیٔ کا اصل مالک تھا اور وہ چاہتا ہے کہ اپنی ملکیت کو حاصل کرلے تو جس کے حصہ میں وہ ملکیت آئی ہے اس کو فدیہ دے کر اپنی ملکیت کو چھڑالے گا،لیکن چونکہ فدیہ اصل کے مقابلہ میں ہوا کرتا ہے،اس لیے اگر اس شخص نے اپنے حصہ میں آنے کے بعد اس میں کچھ تغیر وتبدیلی کردی ہو،مثلاً اس کے بعض بناء کو گرادیا ہو،تب بھی اس کی وجہ سے اس کی قیمت میں کوئی کمی نہ ہوگی،اس لیے کہ اصل مالک اپنی ملکیت کو چھڑانے کے لیے فدیہ دے رہا ہے،اور فدیہ اصل کے مقابلہ میں ہوتا ہے،لہٰذا اس کے حصہ میں جب وہ شیٔ حاصل ہوئی،اس وقت اس کی جو قیمت ہوگی،اس کو ادا کر کے چھڑالے گا۔بعض بناء وتعمیر کے گرانے سے قیمت میں کوئی کمی واقع نہ ہوگی۔(شرح سیر کبیر:۱۸۳/۵)

۱۹۸ قاعدہ:۔ الفرائض أفضل من النفل .

ترجمہ:۔ فرائض نفل سے افضل ہے۔

تشریح:۔ علامہ ابن نجیم نے بیان فرمایا ہے کہ چند مسائل کے علاوہ فرض نفل سے افضل ہے،وہ چند مسائل یہ ہیں:

(۱) تنگ دست کو معاف کردینا مستحب ہے،اور مہلت دینا واجب ہے،لیکن اس جگہ مستحب واجب سے افضل ہے۔

(۲) ابتداءً سلام مسنون ہے،اور سلام کا جواب دینا واجب ہے،لیکن اس جگہ بھی یہ سنت واجب سے افضل ہے۔

(۳) وقت سے پہلے وضو کرنا مستحب ہے،اور بعد وقت کے واجب ہے،یہاں بھی یہ مستحب واجب سے افضل ہے۔

(شرح الحموی علی الاشباہ:۳۹۰/۱)

۱۹۹ قاعدہ:۔ فرض العين لا يترك بالنافلة أو بما هو من فروض الكفاية .

ترجمہ:۔ فرضِ عین کو نفل یا فرضِ کفایہ کی وجہ سے چھوڑا نہیں جائے گا۔

تشریح :- فرضِ عین کا درجہ فرضِ کفایہ اور نفل سے بڑھا ہوا ہے، لہٰذا جس جگہ فرضِ عین کا تقابل، فرضِ کفایہ یا نفل سے ہوگا تو فرضِ عین کی ادائیگی مقدم رہے گی۔ چنانچہ نمازِ جنازہ (جو کہ فرض کفایہ ہے) کی ادائیگی کی وجہ سے کوئی فرض نماز کی قضالازم آتی ہو تو فرض نماز کو مقدم رکھا جائے گا، اور نماز جنازہ کی ادائیگی کو مؤخر کیا جائے گا۔

اسی طرح نوافل کی وجہ سے اگر فرضِ عین کو ترک کرنا لازم آتا ہو تو نوافل کو چھوڑ دیا جائے گا۔ مثلاً کوئی شخص رات بھر نفل عبادت میں مشغول رہے جس کی وجہ سے فجر کی نماز قضا ہو جائے تو اس کے لیے فجر کی نماز کی جماعت کے ساتھ ادائیگی رات بھر نوافل میں مشغول رہنے سے افضل ہے۔

شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ مثلاً مسلمانوں کا لشکر دار الحرب میں جنگ کے ارادہ سے گیا، وہاں جانے کے بعد ان کو اطلاع ملی کہ دشمنوں کی جماعت مسلمانوں کے کسی علاقہ میں حملہ کی نیت سے پہنچ گئی ہے، اور اس جگہ کے مسلمانوں میں ان کا مقابلہ کرنے کی ہمت وطاقت نہیں ہے، ایسی صورت میں دار الحرب میں پہنچنے والی مسلمانوں کی جماعت کے لیے واجب ہے کہ وہ اپنے بھائیوں کی مدد کے لیے آئیں اور دار الحرب میں حربیوں سے جنگ کو چھوڑ دے۔ اس لیے کہ مسلمانوں کے لیے دار الحرب میں جا کر مقابلہ کرنا یا تو نفل ہوگا یا فرض کفایہ، اور مسلمانوں کی مدد کرنا اور حربیوں سے ان کو بچانا فرض عین ہے، لہٰذا فرض عین کو فرض کفایہ یا نفل کی وجہ سے چھوڑا نہیں جا سکتا۔ (شرح سیر کبیر: ۳۵۴/۵)

۲۰۰ قاعده :- فساد السبب شرعا لا يمنع ثبوت الملك بعد تمامه .

ترجمه :- شرعاً سبب کا فاسد ہونا اس کے تام ہونے کے بعد ملکیت کے ثبوت کو منع نہیں کرتا۔

تشریح :- ملکیت کے بہت سے اسباب ہیں، مثلاً ہبہ، صدقہ، میراث، بیع وغیرہ کہ ان اسباب کے پائے جانے کے بعد ملکیت ثابت ہو جائے گی، لیکن اگر کبھی کوئی شخص فاسد سبب کے ذریعہ کسی شئ کا مالک ہو جائے تو یہ ملکیت شرعاً صحیح ہوگی۔ مثلاً کوئی شخص مبیع کا مالک بنا بیع فاسد کے ذریعہ، تو وہ مشتری اس مبیع کا مالک ہو جائے گا اور جب مالک ہو گیا تو اس مبیع کو کسی دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کرنا بھی صحیح ہوگا، اس لئے کہ بیع فاسد میں جب کہ مبادلۃ المال بالمال بالتراضی ہو، مگر کوئی شرط فاسد ہو تو ایسی بیع میں بیع کا رکن یعنی ایجاب وقبول ایسے شخصوں سے صادر ہوا ہے جو اس کے اہل ہیں، یعنی عاقل، بالغ اور بیع کے محل کی طرف منسوب ہے، یعنی جس چیز کو مبیع بنایا گیا ہے وہ مال ہونے کی وجہ سے بیع کا محل بھی ہے، پس جب بیع کا رکن یعنی ایجاب وقبول ان کے اہل سے صادر ہوئے اور محل بیع کی طرف منسوب ہیں، تو یہ بیع منعقد ہو جائے گی، اور جب بیع منعقد ہو گئی تو مفیدِ ملک ہوگی، کیونکہ ہر وہ بیع جس کا رکن اس کے اہل سے صادر ہوا اور محل کی طرف منسوب ہو، وہ مفیدِ ملک ہوتی ہے، اس لیے یہ بیع بھی مفید ملک ہوگی۔ ہاں! یہ اور بات ہے کہ بیع فاسد ہونے کی وجہ سے متعاقدین میں سے ہر ایک کو بیع فاسد فسخ کرنے کا اختیار ہے۔ (ہدایہ: ۶۴/۳)

بیع فاسد: وہ بیع ہے جو ذات کے اعتبار سے مشروع ہو لیکن وصف کے اعتبار سے مشروع نہ ہو، جیسے غیر مقدور

التسلیم کی بیع، یعنی ایسی چیزوں کوفروخت کرنا جن کے سپرد کرنے پر قادر نہ ہو، جیسا کہ بھاگا ہوا غلام۔ یا مقتضائے عقد کے خلاف شرط کرنا۔

۲۰۱ قاعدہ :- فعل القاضي حكم كأمر القاضي.

ترجمہ :- قاضی کا فعل فیصلہ شمار ہوگا جیسا کہ قاضی کا امر بھی فیصلہ ہی شمار ہوتا ہے۔

تشریح :- جب قاضی کا فعل فیصلہ ہے تو جس طرح وہ اپنے لیے فیصلہ نہیں کرسکتا، اسی طرح اپنی اولاد اور ان لوگوں کے حق میں فیصلہ نہیں کرسکتا، جن کی شہادت قاضی کے حق میں مقبول نہیں، اسی طرح قاضی کے فعل کا درجہ ہے، لہٰذا ایسی یتیم بچی جس کا کوئی ولی نہ ہو اس سے قاضی نکاح نہیں کرسکتا، اس لیے کہ قاضی کا یہ فعل (نکاح) فیصلہ کے درجہ میں ہے، تو گویا اس نے اپنے حق میں فیصلہ کیا، اور اپنے حق میں فیصلہ معتبر نہیں، اسی طرح قاضی کا فعل بھی معتبر نہیں۔ اسی طرح اس بچی کا نکاح قاضی اپنے لڑکے یا اپنے ایسے رشتہ دار سے بھی نہیں کرسکتا جس کی گواہی قاضی کے حق میں مقبول نہیں۔

قاعدہ میں ایک دوسرا جزء تھا کہ قاضی کا فعل اس کے امر کی طرح فیصلہ ہے، یعنی اگر قاضی کسی کام کا امر (حکم) کرے تو یہ امر قاضی کی طرف سے فیصلہ شمار ہوگا، مثلاً دَین کے ادا کرنے کا امر کرنا قاضی کی طرف سے فیصلہ شمار ہوگا، جس پر عمل ضرور ی ہے۔ اسی طرح قاضی کا قول "سلم المحدود إلى المدعي" محدود یعنی وہ عقار جس کے حدود واطراف کی تعیین ممکن ہو، اس کو مدعی کے سپرد کردے تو یہ امر بھی فیصلہ ہی شمار ہوگا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۲۳۶/۲)

۲۰۲ قاعدہ :- الفعل متى كان مباحًا لا يصير ذلك سببًا موجبًا للدية والكفارة.

ترجمہ :- فعل جب مباح ہو تو وہ دیت اور کفارہ کے واجب کرنے کا سبب نہیں ہوسکتا۔

تشریح :- یعنی جس فعل کی شریعت کی جانب سے اجازت ہو اس کے ارتکاب سے دیت اور کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر اس کے ارتکاب سے کسی کو ضرر پہنچ جائے یا نقصان پہنچے تو ایسے مباح فعل کے ارتکاب پر تاوان بھی نہیں ڈالا جائے گا۔ یہ کس طرح صحیح ہوگا کہ ایک فعل شرعاً جائز اور مباح ہو اور اس کے فاعل پر دیت، کفارہ، یا ضمان بھی عائد کردیا جائے، ان دونوں امروں میں منافات ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی ملکیت میں کنواں کھودا اور اس میں کوئی جانور گر کر مر گیا تو کنواں کھودنے والے پر کوئی تاوان واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ کنواں کھودنے کی شرعاً اجازت تھی اور مباح کام کی وجہ سے تاوان واجب نہیں ہوتا۔

ہاں! جو امر انسان کے لیے شرعاً جائز نہ ہو اس کے ارتکاب سے انسان پر ضمان عائد ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے عام راستہ پر یا غیر مملوکہ زمین میں کنواں کھودا اور اس سے کسی جان کی یا کسی شئ کی ہلاکتی واقع ہوگئی تو کنواں کھودنے والا اس کا ضامن ہوگا۔ اور جو چیز دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اس میں بھی ایسا تصرف کرنے والے پر ضمان عائد ہوگا، فرق صرف یہ ہوگا کہ جس نے اس مشترک چیز میں تصرف کیا، اس کے لیے اپنے حصہ کے مقابلہ میں ضمان ساقط ہوجائے گا۔

بدائع ودیگر کتب میں کہا گیا ہے کہ شرکتِ عنان یا مضاربت کے دو شریک شرعاً چند تصرفات کا حق رکھتے ہیں۔

(۱) یہ کہ شرکت کا مال بضاعت کے طریقہ پر کسی کو سپرد کردیں۔

(۲) کسی شخص کو اجرت پر ملازم رکھ کر تجارت کرائیں۔

(۳) شرکت کے مال پر کسی کا دین ہو تو اس کے عوض شرکت کا مال رہن رکھ دیں۔

(۴) یا جو کچھ فروخت کیا ہو، اس کے عوض میں کسی سے رہن لے لیں۔

(۵) یا دینِ شرکت کا کسی پر حوالہ دے دیں، وغیرہ

لہٰذا ان تصرفات کے کرنے پر اگر کوئی نقصان پیدا ہوگا تو متصرف پر ضمان عائد نہ ہوگا کیوں کہ ان تصرفات کی ان شرکاء کو شریعت کی جانب سے اجازت ہے۔ اور شرعی اجازت کے ساتھ ضمان جمع نہیں ہوا کرتا۔

اسی طرح علمائے حنفیہ نے یہ تصریح کی ہے کہ جو غلام اپنے آقا سے بھاگا ہوا ہو، اس کو کوئی شخص پکڑ لے، اور پھر یہ پکڑنے والا، غلام کے آقا سے وہ مصارف طلب کرے جو غلام کے سلسلہ میں ہوئے ہوں اور آقاء ان کو دینے سے انکار کردے تو اس پکڑنے والے کو یہ حق حاصل ہوگا کہ مصارف کی وصولی تک غلام کو اپنے قبضہ میں رکھے، اور اس قبضہ کی مدت میں اگر غلام ہلاک ہوگیا تو پکڑنے والے پر ضمان عائد نہ کیا جائے گا، کیونکہ اس شخص کو مصارف کی وصولی تک غلام کو اپنے پاس روک لینے کا شرعاً حق حاصل تھا۔ لہٰذا شرعی جواز کے موجود ہوتے ہوئے تاوان ساقط ہوگا۔ (شرح مجلۃ:۳۸۵)

ہدایہ میں کہا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص رات کے وقت کسی کے مکان میں داخل ہوکر مال کو چرا کر بھاگنے لگا اور مالکِ مکان نے اس کا پیچھا کرکے اس کو قتل کردیا تو اس پر قصاص یا دیت وغیرہ کچھ واجب نہ ہوگا۔ اس لیے کہ مالکِ مکان کے لیے اپنے مال کی حفاظت کے لیے اس سے قتال کی شرعاً اجازت ہے، لہٰذا شرعی اجازت کے ساتھ دیت جمع نہیں ہوسکتی۔ (ہدایہ:۴/۵۶۸)

اسی طرح رمضان میں مریض کے لیے روزہ نہ رکھنے کی شرعاً اجازت ہے جب کہ روزہ رکھنے کی وجہ سے مرض کے بڑھ جانے کا خوف ہو، لہٰذا بیماری کی وجہ سے روزہ ترک کرنے سے اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا، اس لیے کہ مباح فعل کے ساتھ کفارہ جمع نہیں ہوتا۔

اسی طرح مسافر کے لیے بھی روزہ افطار کرنے کی اجازت ہے، لہٰذا روزہ افطار کرنے سے اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ صرف بیماری اور سفر کی حالت میں جتنے روزے چھوڑ دیے ہیں ان کی قضا کریں گے بشرطیکہ بیماری اور سفر کے بعد ان کو قضا کرنے کا موقع ملا ہو، اور اگر قضا کا موقع نہیں ملا یعنی مسافر سفر ہی میں انتقال کرگیا، یا مریض اس مرض سے شفایاب ہونے سے پہلے مرگیا تو ان پر سے قضا بھی ساقط ہوجائے گی۔ (ہدایہ:۱/۲۲۱)

۲۰۲ قاعدہ:- في إطلاق الإسم اعتبار العرف .

ترجمہ:- اسم کے اطلاق میں عرف کا اعتبار ہوگا۔

تشریح :- یعنی کسی اسم ولفظ کے استعمال کرنے کی وجہ سے اس کا اطلاق اس معنی پر ہوگا جو عرفاً مراد لیا جاتا ہوگا اور ہر جگہ کے عرف کے اعتبار سے اس اسم کا اسی معنی پر اطلاق ہوگا جو اس جگہ کا عرف ہے۔ اسی بناء پر اشباہ میں کہا ہے کہ جب شرع سے عرف کا تعارض واقع ہو تو عرف کے استعمال کو مقدم رکھا جائے گا۔ خصوصاً قسمیں کھانے کے مسائل میں، مثلاً ایک شخص نے قسم کھائی کہ فرش پر نہیں بیٹھوں گا یا قسم کھائی کہ چراغ روشن نہ کرے گا، اس وقت زمین پر بیٹھنے یا دھوپ میں جانے سے اس کی قسم نہ ٹوٹے گی، اگر چہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں زمین کو فرش اور سورج کو چراغ کے لفظوں سے تعبیر کیا ہے، اور اگر یہ قسم کھائی کہ گوشت نہ کھائے گا، تو مچھلی کا گوشت کھانے سے قسم نہ جائے گی، اگر چہ اللہ تعالیٰ نے مچھلی کے گوشت کو گوشت کہا ہے، اور اگر یہ قسم کھائی کہ چھت کے نیچے نہیں بیٹھے گا تو آسمان کے نیچے ہونے سے قسم باطل نہیں ہوگی، اگر چہ اللہ تعالیٰ نے آسمان کو چھت کہا ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۲۷۴)

بدائع کی کتاب الایمان میں کہا گیا ہے کہ اگر ایک شخص نے یہ قسم کھائی کہ مکان میں داخل نہ ہوگا اس کے بعد وہ گرجے یا مسجد یا کعبہ یا حمام وغیرہ میں داخل ہوا تو اس کی قسم باطل نہ ہوگی، اس لیے کہ یہ مقامات عرفاً وعادةً مکان نہیں کہے جاتے اگر چہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتابِ عزیز میں کعبہ کو بیت "مکان" فرمایا ہے، ارشاد ہے: ﴿اِنَّ اَوَّلَ بَیْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِیْ بِبَکَّۃَ﴾ اور مساجد کو بھی ایسا ہی فرمایا ہے، ارشاد ہے: ﴿فِیْ بُیُوْتٍ اَذِنَ اللّٰہُ اَنْ تُرْفَعَ وَیُذْکَرَ فِیْھَا اسْمُہٗ﴾ اس لیے کہ قسموں کی بنیاد اہل لسان کے عرف وعادت پر مبنی ہوتی ہے، نہ کہ محض الفاظ کے استعمال پر۔ (از شرح مجلہ: ۱۱۶ و بدائع: ۳/۶۲)

اسم کے اطلاق میں چونکہ عرف کا اعتبار ہے اسی وجہ سے کبھی عرف وعادت کی وجہ سے اس اسم کا حقیقی معنی چھوڑ دیا جاتا ہے اور مجازی معنی مراد لیا جاتا ہے، مثلاً کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کے مکان میں قدم نہ رکھے گا تو اس سے مکان میں داخل ہونا مراد لیا جائے گا، خواہ سوار ہو کر داخل ہو یا پیادہ پا چل کر خواہ جوتے کے ساتھ یا برہنہ پا۔ اس لیے کہ ایسے کلام سے متعارف معنی یہی ہے، حقیقی معنی یعنی پاؤں کا رکھنا مراد نہیں ہوتا۔ یہ معنی عرف نے ترک کر دیا ہے۔

اسی وجہ سے فقہاء نے کتاب البیوع میں تصریح کر دی ہے کہ تمام عقود میں فعل ماضی کے صیغے جیسے "بعت" میں نے فروخت کیا یا "اشتریت" میں نے خرید لیا، سے بیع کا رکن مکمل ہو جاتا ہے حالانکہ یہ صیغے اپنی اصل وضع کے لحاظ سے گذشتہ زمانے میں فعل کے وجود پر دلالت کرتے ہیں، لیکن اہل لغت واہل شرع کی عرف میں ان کو فوری انعقاد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ (شرح مجلہ: ۱۲۷)

یہاں تک کہ عرف کے اعتبار کی وجہ سے اسم (لفظ) کے اطلاق میں تخصیص بھی پیدا کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ تحریر الکمال اور اس کی شرح میں کہا گیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ: عرف کی دو قسمیں ہیں: عرف قولی اور عرف فعلی۔

عرف "قولی" جیسا کہ دابہ کے لفظ کو محض گھوڑے کے حق میں استعمال کرنا، یہ عرف مطلقاً عام لفظ میں باتفاق ائمہ تخصیص پیدا کر دیا کرتا ہے۔

لیکن "فعلی" جیسا کہ لحم (گوشت) کا لفظ کسی قوم کے عرف میں محض بھیڑ کے گوشت پر بولا جاتا ہے، اس لیے کہ لوگ اسی

کا گوشت استعمال کرتے ہوں یا ایک قوم محض گیہوں استعمال کرتی ہو اور اس وجہ سے اسی پر طعام کا لفظ بولا جاتا ہو۔ اس صورت میں اگر کوئی شخص کہے: "میں نے طعام حرام کرلیا" تو اس سے گیہوں ہی مراد ہوگا، اور گوشت کی صورت میں بھیڑ کا گوشت ہی مراد ہوگا۔ یا کسی شخص نے مطلقاً روپیہ کا لفظ استعمال کرلیا تو اس روپیہ سے وہ روپیہ مراد ہوگا جس کا ملک میں زیادہ رواج ہوگا۔ چنانچہ یہ عرف بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسی طرح تخصیص پیدا کردیتا ہے جس طرح عرفِ قولی پیدا کردیتا ہے۔ اس کی علت یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک لفظ بولنے کے وقت فوری طور پر ذہن میں یہ خصوصی معنی ہی آتا ہے، خواہ قولی ہو یا فعلی ہو۔ (شرح مجلّہ: ۱۳۱)

اس قاعدہ کی اصل وہ روایت ہے جس کو شرح سیر کبیر میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک صاحب نے حضرت ابن عمرؓ سے سوال کیا کہ ہمارے ایک ساتھی نے اپنے اوپر بدنہ کو واجب کیا ہے تو کیا گائے اس منت کی طرف سے کافی ہوگی؟ تو جواب میں حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ تمھارا وہ ساتھی کس قبیلہ سے تعلق رکھتا ہے؟ تو انھوں نے کہا کہ بنی رباح سے، تو آپؓ نے فرمایا کہ بنو رباح گائے پر کب قناعت کرتے ہیں، وہ تو اونٹ والے ہیں۔ غور فرمایئے حضرت ابن عمرؓ نے لفظ بدنہ کے اطلاق میں عرف کا اعتبار فرمایا ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۵/۷۷)

۲۰۴ قاعدہ :- في كل موضع يملك المدفوع إليه المال المدفوع إليه مقابلاً بملك ماله فإن المامور يرجع بلا شرط وإلا فلا.

ترجمہ :- جس جگہ مدفوع الیہ مال مدفوع الیہ کا مالک بنتا ہو اپنے مال کی ملکیت کے مقابلہ میں، تو مأمور بغیر کسی شرط کے مال کو واپس لے سکتا ہے، ورنہ پس نہیں۔

تشریح :- کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ فلاں کو اتنا مال دیدو تو فلاں جس کو مال دینے کو کہا ہے وہ شخص مدفوع الیہ ہے، اور وہ مال، مالِ مدفوع الیہ ہے، یعنی اس کو وہ مال دیا گیا ہے۔ تو جس جگہ مدفوع الیہ اس مال کا جو اس کو دیا گیا ہے مالک بنتا ہے اپنے مال کی ملکیت کے مقابلہ میں یعنی اس لیے مالک بنتا ہے کہ پہلے وہ اپنی مملوک شئ آمر کو دے چکا ہے، جس کے عوض وہ مال مدفوع الیہ کا مالک بن رہا ہے، تو اس موقع پر جس شخص کو کہا گیا ہے کہ تم فلاں کو اتنا مال دیدو وہ دینے کے بعد آمر سے اپنا دیا ہوا مال کا عوض واپس لے سکتا ہے، خواہ ضمان کی شرط لگائی گئی ہو یا نہ لگائی گئی ہو، یعنی یہ کہا ہو کہ تم دیدو تو میں تمھیں دیدوں گا، یا صرف دینے کا کہا اور واپس دینے کی کوئی بات نہیں کی۔ دونوں صورتوں میں مامور، آمر سے اپنے دیئے ہوئے مال کا عوض وصول کرسکتا ہے، مثلاً مشتری نے کسی شخص کو کہا کہ بائع کو ثمن دیدو یا غاصب نے کسی کو کہا کہ مالک کو بدلِ غصب دیدو۔ یا مدیون نے کسی سے کہا کہ دائن کو اتنا مال دیدو۔ ان تمام صورتوں میں مدفوع الیہ یعنی بائع، غاصب اور دائن مالِ مدفوع الیہ کے اس لیے مالک بن رہے ہیں کہ پہلے آمر نے ان کا مال لیا ہے اور اپنے مال کے عوض مالک بن رہے ہیں، لہٰذا ان صورتوں میں مامور، اپنے دیئے ہوئے مال کو آمر یعنی مشتری، یا غاصب یا مدیون سے واپس لے سکتا ہے ——— اور جس جگہ مدفوع الیہ مالِ مدفوع الیہ کا اپنے مال کے مقابلہ میں مالک نہ بنتا ہو، اس جگہ اگر ضمان کی شرط لگائی گئی ہو تو مامور آمر

سے اپنا مال واپس لے سکتا ہے ورنہ نہیں۔ مثلاً کسی سائل نے کسی سے کچھ رقم کا مطالبہ کیا، اس وقت اس نے دوسرے سے کہا کہ اس کو پانچ روپے دیدو اور مامور نے دیدیئے تو وہ پانچ روپے آمر سے بغیر ضمان کی شرط کے واپس نہیں لے سکتا، یعنی اگر مامور نے یہ کہا کہ میں دے رہا ہوں لیکن تم مجھے واپس کر دینا یا آمر نے کہا کہ ابھی دیدو میں تم کو واپس کردوں گا۔ اس صورت میں مامور آمر سے واپس لے سکتا ہے، اور اگر ایسی شرط نہیں کی تو مامور آمر سے رجوع نہیں کرسکتا کیونکہ مدفوع الیہ یعنی سائل (فقیر) مال مدفوع الیہ کا اپنے مال کے مقابلہ میں مالک نہیں بن رہا ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱۶۳/۲، وحاشیہ: قواعد الفقہ)

۲۰۵ قاعدہ :- فیما یستدام الاستدامة كالإنشاء .

ترجمہ :- جس میں دوام ہو، اس میں ٹھہرے رہنا انشاء یعنی ازسرنو کرنے کے مانند ہے۔

تشریح :- یہ قاعدہ شرح سیر کبیر سے لیا گیا ہے۔ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ کی عبارت یہ ہے: **"الاستدامة فیما یستدام کالإنشاء"**.

قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ جس فعل میں دوام ہو، اس میں استدامت (ٹھہرے رہنے) کو ازسرنو شروع کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ مثلاً مشرکین نے مسلمانوں کی کشتی کو جلایا اور مسلمان اس کشتی میں بیٹھے ہوئے تھے تو امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق جو لوگ کشتی میں بیٹھے ہوئے ہیں، ان کو اختیار ہوگا، اگر چاہیں تو کشتی میں بیٹھے رہیں اور آگ پر صبر کریں، یہاں تک کہ جل جائیں اور اگر چاہیں تو سمندر میں کود پڑیں اور ڈوب کر مرجائیں۔ کیونکہ اس موقع پر مسلمانوں کا کشتی میں بیٹھے رہنے میں دوام کا معنی ہے اور جس میں دوام ہو وہ ازسرنو شروع کرنے کے درجہ میں ہے تو گویا کہ ان کا کشتی میں بیٹھا رہنا یہاں تک کہ ان تک آگ پہنچ جائے یہ ان کے فعل کی وجہ سے ہے، یعنی گویا کہ خود انھوں نے اپنے آپ کو آگ میں پیش کردیا۔ جس طرح کہ ان مسلمانوں کا اپنے آپ کو سمندر میں ڈال دینا بھی انشاء ہے، یعنی اپنے فعل کی وجہ سے ہے۔ تو جب کشتی میں بیٹھے رہنا انشاء کے مانند ہے تو وہ لوگ دو مصیبتوں میں پھنس گئے، ایک طرف حرق ہے اور دوسری طرف غرق ہے اور دونوں صورتوں میں ہلاکت یقینی ہے اور دونوں فعل انشاء کے مانند ہے، لہٰذا ان کشتی والوں کو اختیار ہوگا کہ ان دو مصیبتوں میں سے جو آسان معلوم ہو اس کو اختیار کریں، اس لیے کہ لوگوں کی طبیعتیں مختلف ہوتی ہیں۔ بعض اس کو پسند کریں گے کہ جلنے کی تکلیف برداشت کرلے تاکہ جلدی جان نکل جائے اور آرام مل جائے، اور بعض لوگ پانی میں گرنے کو پسند کریں گے چاہے جلدی جان نہ نکلے لیکن آگ میں جلنے اور اس کی تکلیف کو برداشت کرنا پسند نہیں کرتے۔

لیکن امام محمدؒ کے قول میں تفصیل ہے، فرماتے ہیں کہ اگر ایسی صورت پیش آجائے اور دونوں جانب میں بچنے اور نجات کی بھی امید ہو اور ہلاکت کا بھی خوف ہو تو اس کو اختیار ہوگا، اس لیے کہ اگر کشتی میں بیٹھا رہے اور صبر کرے تب بھی بچنے اور نجات پانے کا قصد ہے اور اگر اپنے آپ کو پانی میں ڈال دیتا ہے تب بھی بچنے اور نجات پانے کا قصد ہے، لہٰذا جس صورت میں نجات معلوم ہو اس کو اپنائے گا ——— اور اگر دو جانب میں سے ایک میں ہلاکتی کا یقین ہو اور دوسری جانب میں

نجات کی امید ہوتو اس پر واجب ہے کہ نجات والے کو اختیار کرے اس لئے کہ ہر آدمی اس بات کا مکلف اور مأمور ہے کہ اپنے ذات سے جتنا ممکن ہو ہلاکتی کے اسباب کو دفع کرے ــــــ اور اگر دونوں جانب میں ہلاکت کا یقین ہوتو امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس پر واجب ہے کہ وہ کشتی میں بیٹھا رہے اور آگ پر صبر کرے، اور اس کے لیے اپنے آپ کو سمندر میں ڈال دینا جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ اگر اس نے اپنے آپ کو سمندر میں ڈال دیا تو وہ خودکشی کرنے والا شمار ہوگا کہ اپنے فعل سے اپنے آپ کو ہلاک کر رہا ہے، اس کے برخلاف اس نے صبر کیا تو وہ غیر کے فعل کی وجہ سے ہلاک ہوگا، اور غیر کے فعل کی وجہ سے ہلاکت بہتر ہے اپنے فعل سے ہلاکت کے مقابلہ میں۔ یہ صورت ایسی ہی ہے جیسا کہ اگر کوئی ظالم کسی سے کہے کہ تو اپنے آپ کو قتل کردے ورنہ میں قتل کردوں گا، تو اس مظلوم کے لیے اپنے آپ کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا، بلکہ وہ صبر کرے یہاں تک کہ وہ ظالم اس کو قتل کردے۔ (شرح سیر کبیر: ۴/ ۲۴۸)

  

باب القاف

۳۰۶ قاعدہ:- القاضي إذا قضى في مجتهد فيه نفذ قضاءه.

ترجمہ:- قاضی جب مختلف فیہ مسئلہ میں فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔

تشریح:- قاعدہ میں قاضی سے مراد مجتہد قاضی ہے۔ یعنی مجتہد قاضی اجتہادی مسئلہ میں اپنی رائے کے موافق فیصلہ کرے تو اس کے متعلق البحر الرائق میں تحریر ہے کہ اگر قاضی کسی اجتہادی مسئلہ میں اپنی رائے کے خلاف بھول کر فیصلہ کر دے تو اس کا فیصلہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نافذ ہوگا، اور جان بوجھ کر مذہب کے خلاف فیصلہ کر دینے کی صورت میں امام صاحبؒ سے دو روایتیں مروی ہیں: ایک روایت ہے کہ نافذ ہو جائے گا اور دوسری یہ ہے کہ نافذ نہ ہوگا، اس کے برخلاف حضرات صاحبینؒ کے نزدیک بھول کر یا جان بوجھ کر دونوں صورتوں میں خلافِ مذہب فیصلہ اور حکم نافذ نہ ہوگا۔ اب امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے اقوال میں ترجیح کے متعلق مشائخ میں اختلاف ہو گیا، فتاویٰ خانیہ میں تحریر ہے کہ امام صاحبؒ سے ظاہر ترین روایت نفاذِ قضا کی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، اور معراج الدرایہ میں محیط برہانی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ حضرات صاحبینؒ کا قول راجح ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، یہی بات ہدایہ میں بھی ہے۔

اور علامہ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں اگرچہ اختلاف ہے، لیکن ہمارے زمانہ میں حضرات صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ دینا زیادہ اوجہ ہے، اس لیے کہ جان بوجھ کر بلا ضرورت اپنے مذہب کو چھوڑنے والا صرف ناجائز نفسانی خواہش کی تکمیل کے لیے ہی ایسا کرے گا، کوئی اور مقصد اس کے پیش نظر نہ ہوگا۔ اور رہ گیا بھول کر فیصلہ کرنے والا، تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حاکمِ اعلیٰ نے اسے اپنے مذہب پر ہی فیصلہ کرنے کا مجاز بنایا ہے، دوسرے کے مذہب پر فیصلہ کا وہ مجاز ہی نہیں ہے، یہ تو قاضی مجتہد کا حکم ہے۔ اور قاضی مقلد کے لیے عدمِ جواز کی وجہ یہ ہے کہ اسے صرف مذہبِ ابوحنیفہؒ پر فیصلہ کی ذمہ داری سونپی گئی ہے، لہٰذا اگر وہ مذہب کے خلاف فیصلہ کرے گا تو وہ اس حکم میں معزول سمجھا جائے گا۔ اور اس کا حکم نافذ نہ ہوگا۔

یہاں صاحبین کی رائے زیادہ وقیع ہے

آگے چل کر صاحب بحر نے لکھا ہے کہ قاضیِ مقلد کے خلافِ مذہب فیصلہ کے نفاذ یا عدم نفاذ کے متعلق مشائخ کی عبارتیں مختلف ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ مقلد قاضی اگر مذہب کے خلاف یا کسی ضعیف روایت پر فیصلہ کر دے تو اس کا فیصلہ نافذ مانا جائے گا۔ اس سلسلہ میں صاحبِ بحرؒ کا سب سے مضبوط استدلال بزازیہ کی اس عبارت سے ہے کہ اگر قاضی خود اجتہاد نہ کرے اور دوسرے سے فتویٰ لے کر فیصلہ کرے، پھر بعد میں یہ معلوم ہو کہ وہ فتویٰ اس کے مذہب کے برخلاف ہے تو اس فیصلہ

کو نافذ مانا جائے گا۔ اور دوسرے کو اسے توڑنے کا حق نہ ہوگا۔ البتہ وہ خود اسے توڑ سکتا ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک وہ خود بھی اسے توڑنے کا مجاز نہیں ہے۔ صاحب بزازیہ کے اس قول سے صاحب بحر نے یہ سمجھا ہے کہ قاضی مقلد کا خلافِ مذہب فیصلہ بھی نافذ ہوگا، لیکن علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بزازیہ کی عبارت میں روایات کا جو اختلاف مروی ہے وہ مقلد کے بارے میں نہیں ہے، بلکہ قاضی مجتہد کے متعلق ہے جو ہماری بحث سے خارج ہے، اور قاضی مقلد بہر حال راجح پر فیصلہ کرنے کا پابند ہے، محقق ابن الہمامؒ اور ان کے شاگرد رشید علامہ قاسمؒ سے اسی بات کی تائید منقول ہے۔ اور النہر الفائق میں تحریر ہے کہ فتح القدیر کا فیصلہ ہی قابلِ اعتماد ہے اور بزازیہ کی عبارت روایت شاذہ پر محمول ہے، کیوں کہ یہ مقلد قاضی کم از کم اس شخص کی طرح تو ہے ہی جو اپنے مذہب کو بھول گیا ہو، اور یہ بات صاحبینؒ کے حوالہ سے پہلے سامنے آچکی ہے کہ نسیان کی صورت میں قاضی مجتہد کا حکم نافذ نہیں ہوتا تو قاضی مقلد کو بدرجۂ اولیٰ اجازت نہ ہونی چاہیے، اور درمختار میں لکھا ہے کہ خاص کر ہمارے دور میں قاضی کو خلافِ مذہب فیصلہ کی بالکل اجازت نہیں دی جاسکتی ہے، اس لیے کہ سلطانِ وقت نے اپنے منشور میں یہ صراحت کر رکھی ہے کہ ضعیف اقوال پر فیصلہ ممنوع ہے، تو خلافِ مذہب فیصلہ بدرجۂ اولیٰ ممنوع ہوگا، بلکہ مذہب کے غیر معتمد مسئلہ پر فیصلہ کی صورت میں اس مسئلہ کی حد تک گویا قاضی کو معزول سمجھا جائے گا۔

علامہ شامی کی تائید

علامہ شامیؒ اس بحث کو انجام تک پہنچاتے ہوئے فرمارہے ہیں کہ آپ پہلے پڑھ چکے ہیں کہ راجح قول کے مقابلہ میں مرجوح قول خود ہی کالعدم ہوتا ہے۔ لہٰذا اگرچہ سلطانِ وقت کمزور قول پر قضا کی ممانعت نہ کرے پھر بھی ترجیح کے اصول کے اعتبار سے قاضی کے لئے مرجوح پر فیصلہ کرنا درست نہ ہوگا، چنانچہ علامہ قاسمؒ کے فتاویٰ میں تحریر ہے کہ قاضی مقلد کے لئے ضعیف پر فیصلہ کرنا درست نہیں ہے کیونکہ وہ خود ترجیح کا اہل نہیں ہے اور راجح سے عدول کرنے سے اس کا مقصد یقیناً اچھا نہ ہوگا اور اگر ضعیف پر فیصلہ کردے گا تو وہ نافذ بھی نہ ہوگا، اور یہ بات جو نقل کی جاتی ہے کہ ضعیف قول قاضی کے فیصلہ سے مضبوط ہو جاتا ہے تو اس سے مراد قاضی مجتہد کا فیصلہ ہے، قاضی مقلد کے فیصلہ کا یہ حکم نہیں ہے اسی کی صراحت محقق ابن الہمامؒ نے فرمائی ہے۔

قاضی حنفی کا حکم

حنفی قاضی کو بھی ضعیف مذہب یا دوسرے مذہب پر فیصلہ اور قضا کی اجازت نہیں ہے۔ علامہ قاسم، ابوالعباس احمد بن ادریس کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ اس سوال کہ "کیا مفتی کی طرح قاضی پر بھی راجح قول کی پیروی ضروری ہے۔؟" کا جواب یہ ہے کہ قاضی اگر مجتہد ہو تو وہ اپنے نزدیک راجح قول کے علاوہ کسی بھی قول پر فیصلہ کا مجاز نہیں ہے اور اگر قاضی مقلد ہو تو وہ اپنے مذہب کے مشہور قول پر فتویٰ دے گا اور فیصلہ کرے گا گو کہ وہ مشہور قول خود اس کی رائے میں راجح نہ ہو اور فتویٰ کی طرح محکوم بہ مسئلہ کی ترجیح میں وہ اپنے متبوع امام ہی کی تقلید کرے گا کیونکہ فیصلہ اور فتویٰ دینے میں خواہشِ نفس کی پیروی قطعاً حرام ہے اور مرجوح پر فیصلہ اور فتویٰ دینا اجماع کے خلاف ہے۔ (فتویٰ نویسی کے رہنما اصول از ص: ۳۲۴ تا ص: ۳۲۷)

۲۰۷ قاعده:- القاضی لایملك أن یقضی لنفسه.

ترجمہ:- قاضی اپنے لئے فیصلہ کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔

تشریح:- قضا (فیصلہ) خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہونا چاہئے، اس لئے کہ قضا ایک عبادت ہے اور عبادت کہتے ہیں عمل کو بالکلیہ اللہ تعالیٰ کے لئے خالص کرنے کو۔ تو جب قضا عبادت ہے تو قاضی اپنے لئے فیصلہ نہیں کر سکتا اس لئے کہ اپنے لئے فیصلہ کرنے میں عبادت کا معنی یعنی خالص اللہ تعالیٰ کے لئے کرنے کا معنی نہیں پایا جاتا لہٰذا اپنے لئے فیصلہ نہیں کر سکتا۔ نیز اپنے لئے فیصلہ کرنے میں تہمت کا بھی خطرہ ہے۔ اسی طرح قاضی ان لوگوں کے لئے بھی فیصلہ نہیں کر سکتا کہ جن کی گواہی قاضی کے حق میں معتبر نہیں۔ مثلاً اپنے والدین، اولاد، اور بیوی وغیرہ کے لئے، اس لئے کہ ان کے حق میں فیصلہ کرنے میں بھی تہمت کا خطرہ ہے، نیز ان کے حق میں فیصلہ من وجہ اپنے لئے فیصلہ کرنا ہے۔ لہٰذا اس کی اجازت نہ ہوگی۔ اسی طرح رشوت لے کر بھی قاضی فیصلہ نہیں کر سکتا اور اگر رشوت لے کر فیصلہ کیا تو وہ فیصلہ اس مسئلہ میں معتبر نہ ہوگا اس لئے کہ جب رشوت لے کر فیصلہ کر رہا ہے تو یہ فیصلہ اللہ تعالیٰ کے لئے نہ ہوا بلکہ اپنی ذات کے لئے ہوا اور اپنی ذات کے لئے فیصلہ کا قاضی مجاز نہیں ہے۔ (بدائع ص: ۴۴۸، ج ۵)

۲۰۸ قاعده:- القدرة على الأصل قبل حصول المقصود بالخلف، تسقط اعتبار الخلف.

ترجمہ:- خلف (نائب) سے مقصود کے حاصل ہونے سے پہلے اصل پر قادر ہو جانا خلف کے اعتبار کو ساقط کر دیتا ہے۔

تشریح:- تأسیس النظر میں کہا گیا ہے کہ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک قاعدہ مقررہ یہ ہے کہ جب خلف سے مقصود حاصل کرنے سے قبل اصل سے استفادہ ممکن ہو سکے تو حکم اصل کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ مثلاً ایک ایسی عورت جو اپنی عدت مہینوں سے گزار رہی تھی جب اس کو عدت کے درمیان حیض آ جائے تو اب عدت کا حکم اصل (حیض) کی جانب منتقل ہو جائے گا۔

اسی طرح تیمم سے نماز ادا کرنے والا جب کہ نماز کے درمیان پانی سے وضو کرنے پر قدرت حاصل کر لے تو تیمم ساقط ہو جائے گا، اور اصل کی طرف حکم منتقل ہو جائے گا اور وضو کر کے از سر نو نماز ادا کرنا ضروری ہوگا۔

اسی طرح جو شخص اپنی قسم کے کفارے میں غلام آزاد کرنے اور مسکینوں کو کھانا کھلانے یا لباس مہیا کرنے پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کر رہا ہو اور پھر وہ روزوں کی ادائیگی کے درمیان غلام آزاد کرنے یا مساکین کو طعام ولباس مہیا کر کے کفارہ دینے پر قادر ہو جائے تو اب روزوں سے کفارہ ادا کرنا باطل ہو جائے گا۔ البتہ روزوں سے کفارہ ادا کر لینے کے بعد اگر ایسا ہوا تو روزوں کے ذریعہ اداء کیا ہوا کفارہ صحیح ہوگا اور اب اصل کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ البتہ امام شافعیؒ یہاں اختلاف فرماتے ہیں۔

علامہ اتاسی فرماتے ہیں یہ حکم (کہ مقصود حاصل ہونے سے قبل اگر اصل پر قدرت حاصل ہوگئی تو اب بدل کا اعتبار نہ رہے گا) ظاہراً حقوق اللہ میں جاری ہے۔ لیکن حقوق العباد میں اگر بدل کے ذریعہ مقصود حاصل ہو بھی گیا ہو، تب بھی جب اصل

پرقدرت حاصل ہوجائے تو اصل کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ جیسا کہ مذہب حنفی کی کتب (الدرراورتنویر وغیرہ) میں منصوص ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ: اگر غاصب نے غصب کردہ شئے کو غائب کردیا اور اس کے بعد اس کے ضمان میں مثلاً ایک ہزار روپے ادا کردیئے۔ اس کے بعد وہ شئے ظاہر ہوگئی اور اس وقت اس کی قیمت دو ہزار روپے تھی، اب اگر ادا کردہ ضمان (ایک ہزار روپے) خود غاصب کے قول پر بذریعہ حلف ادا کیا گیا تھا، تو اس صورت میں مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ یا تو جو عمل ہو چکا ہے اس کو اسی طرح قبول کرلے، یا یہ کہ ضمان کی رقم واپس کر کے اپنی شی کو غاصب سے واپس لے لے۔ چنانچہ اس مسئلہ میں بدل (قیمت) سے مقصود حاصل ہوجانے کے باوجود اصل پر قدرت حاصل ہوجانے پر اس کی طرف منتقل ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔ تا کہ حقِ عبد کی رعایت حاصل ہوسکے۔

البتہ اگر شی کے مالک کے قول کے بموجب اس کے قسم کھالینے یا دلیل پیش کرنے کی بنا پر ضمان کی ادائیگی عمل میں آئی ہو، یا غاصب نے قسم سے انکار کردیا ہو اس کی وجہ سے یہ ضمان اس کو ادا کرنا پڑا ہو تو اب ضمان کی ادائیگی کے بعد مغصوب غاصب کی ملکیت ہوجائے گی اور مالک کو سابق خیار حاصل نہ ہوگا۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ مالک نے خود ہی اس ضمان پر اپنی رضامندی کا اظہار کردیا تھا۔

اور ہم نے اس مسئلہ میں یہ قید ملحوظ رکھی ہے کہ حقوق العباد میں وہ امر ایسا ہو کہ جہاں اصل کا بدل ممکن ہو۔ اس لئے کہ بعض مواقع ایسے ہوتے ہیں جہاں شئے کا بدل ممکن نہیں ہوتا۔ جیسے کہ بائع پر لازم ہوتا ہے کہ وہ مشتری کو بعینہٖ مبیع سپرد کردے، چنانچہ یہ مبیع کی بعینہٖ ادائیگی اصل ہے جو بائع پر مشتری کے حق کی ادائیگی میں لازم ہے، لیکن اگر مبیع قبل سپردگی کے ہلاک ہوگئی یا ہلاک کردی گئی تو بیع باطل ہوجائے گی اور بائع پر اس کا بدل لازم نہ ہوگا (بلکہ قیمت واپس کرنی ہوگی) اس لئے فقہاء نے صراحت کردی ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہوجانے سے بیع باطل ہوجاتی ہے۔ (شرح مجلہ ص:۱۸۱)

۲۰۹ قاعدہ :- قد يثبت الشيء تبعا وحكما وإن كان قد يبطل قصدا.

ترجمہ :- کبھی کوئی شي تبعاً وحکماً ثابت ہوجاتی ہے اگرچہ قصداً باطل ہوتی ہے۔

تشریح :- یہ قاعدہ: قاعدہ:۶۹ التابع تابع لايفرد بالحكم، سے ملتا جلتا ہے بلکہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے، قاعدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شي پر استقلالاً وقصداً حکم متعلق نہیں ہوگا۔ ہاں البتہ تبعیت کے طریقہ پر اس پر حکم مرتب ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ شي تابع ہے۔ لہٰذا وہ حکم میں مستقل شمار نہ ہوگا۔ مثلاً حیوان کے پیٹ میں بچہ کی بیع مستقلاً صحیح نہ ہوگی، البتہ اس حیوان کی بیع کے ضمن میں اس کی بھی بیع ہوجائے گی۔

اسی طرح ظاہر مذہب میں پانی دینے کے یا راستہ گزرنے کے حقوق کی مستقلاً بیع جائز نہیں ہوگی اگرچہ زمین کی بیع میں تبعاً ان کی بھی بیع ہوجائے گی۔ (از شرح مجلہ ص:۱۴۹)

خلاصہ یہ کہ جو چیز اپنے وجود میں کسی غیر کے تابع ہوگی وہ حکم میں مستقل نہیں سمجھی جائے گی، بلکہ حکم میں اپنے متبوع

کے تابع ہونے کی حیثیت میں داخل ہوگی، جیسے کہ سابقہ مثالوں سے واضح ہوجاتا ہے۔

اسی لئے ہر وہ شيء جو کسی شہر کے عرف میں بیع کے مشتملات میں سمجھی جاتی ہے وہ بغیر ذکر کے بیع میں داخل ہوجائے گی۔ چنانچہ مکان کی بیع میں بیت الخلا اور باورچی خانہ وغیرہ داخل متصور ہوں گے۔ اسی طرح جو چیز مبیع کا جزء متصور ہوتی ہو یعنی مبیع سے جدا ہونا قابل قبول نہ ہوتا ہو وہ بھی مبیع کی بیع میں داخل متصور ہوگی، جیسا کہ قفل کی بیع میں کنجیاں یا شیر خوار بچہ والی گائے کا بچہ جو دودھ کی غرض سے خریدی جائے، گائے کی بیع میں بغیر ذکر کے داخل ہوگی، جیسا کہ قائم رہنے والی الماریاں یا کواڑوں میں فٹ کئے ہوئے قفل وغیرہ اور مکان کے فرش میں لگی ہوئی تمام چیزیں مکان کی بیع میں داخل ہوں گے۔ اس کا قاعدہ کلیہ جیسا کہ بدائع میں ہے، یہ ہے کہ ہر وہ شيء جو زمین سے جوڑ دی گئی ہو وہ بیع میں بغیر ذکر کے داخل ہوگی اور جو چیز اگرچہ جوڑی گئی ہو لیکن ایک وقت معین تک کے لئے اس کا دوام اور باقی رکھنا مقصود نہ ہو وہ بیع میں داخل نہ ہوگی۔ (از شرح مجلہ ص: ۱۴۶)

۲۱۰ قاعدہ :- قد يثبت الفرع مع عدم ثبوت الأصل .

ترجمہ :- کبھی فرع ثابت ہوجاتی ہے اصل کے ثابت نہ ہونے کے باوجود۔

تشریح :- یعنی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اصل ثابت نہ ہو اور فرع ثابت ہوجائے۔ مثلاً اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ فلاں شخص کا فلاں شخص پر اتنا قرض ہے اور میں اس کا کفیل (ضامن) ہوں لیکن مدیون نے دینے سے انکار کردیا اور دائن نے کفیل کے خلاف دعویٰ دائر کردیا، تو کفیل پر اس دین کی ادائیگی واجب ہوگی۔

یہ قاعدہ دراصل ایک مشہور قاعدہ کا تتمہ ہے۔ وہ مشہور قاعدہ یہ ہے ''کہ جب اصل ساقط ہوجائے گی تو فرع بھی ساقط ہوجائے گی'' لہٰذا جب دائن نے اپنا دین اصل سے معاف کردیا تو اس کی فرع سے یعنی مدیون کے کفیل سے بھی ساقط ہوجائے گا، اور کفیل دین سے بری الذمہ ہوجائے گا۔ چنانچہ فرع ساقط ہونے میں ہمیشہ اپنی اصل کے تابع ہوا کرتی ہے۔ لیکن فرع کے ثبوت میں ہمیشہ یہ صورت نہیں ہوا کرتی، بلکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اصل کے ثابت ہوئے بغیر فرع ثابت ہوجاتی ہے، جیسا کے مذکورہ قاعدہ کی مثال میں واضح کیا گیا ہے، کیونکہ مدیون کا دین اصل ہے اور کفیل پر دین اس کی فرع ہے اور صورت مذکورہ میں فرع تو ثابت ہوگئی لیکن اصل ثابت نہ ہوئی، اس لئے کہ کفیل نے خود اپنے نفس پر اقرار سے ذمہ داری لی ہے، اور اقرار کا اثر محض کفیل کی ذات تک محدود رہے گا، اصل کی طرف متجاوز نہ ہوگا۔ لیکن محض کفیل کی ذات پر دین کا لازم ہونا اور اصل پر نہ ہونا اس وقت ہوگا جب کہ کفیل نے مطلقاً یہ کہا ہو کہ میں اس قسم کا کفیل ہوں۔ جیسا کہ مثال کی عبارت میں مذکور ہے، لیکن اگر کفیل نے یہ کہا کہ میں اس کے یعنی اصل کے کہنے سے کفیل ہوا تھا اور اس کو ثابت بھی کردیا، یا اصل (مدیون) نے اس کا اقرار کرلیا تو پھر اصل بھی دین کے معاملہ میں ماخوذ ہوجائے گا۔

اسی طرح اگر کسی مرد نے اپنی زوجہ پر خلع کا دعویٰ کیا، اور عورت نے خلع سے انکار کردیا تو عورت شوہر سے بائنہ ہوجائے گی، لیکن خلع کا مال دینا لازم نہ ہوگا، حالانکہ خلع کا مال اصل ہے اور خلع اس کی فرع ہے۔ (شرح مجلہ، ص ۳۴۹)

۲۱۱ قاعدہ :- القديم يترك على قدمه.

ترجمہ :- قدیم کو اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جائے گا۔

تشریح :- یعنی جو امر شرعاً صحیح اور قدیم ہو جب تک اس کے خلاف پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے اس کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے گا۔ تاکہ اہل اسلام کے متعلق حسن ظن قائم رہے کہ انھوں نے وجہ شرعی کے پیش نظر ہی اس کو اختیار کیا ہوگا۔ (خیریہ باب الحیطان)

اس لئے کہ اصل قاعدہ یہی ہے کہ (جو جیسا تھا ویسے ہی رہے) جیسا کہ قاعدہ ۳۱ میں بیان کیا گیا ہے۔ اور فقہاء کے نزدیک یہ مذکورہ قاعدہ ۲۱۱ کا معنی یہ ہے کہ ایسا امر جس کی ابتداء کا جاننے والا کوئی موجود نہ ہو کہ اس کی ابتداء کب ہوئی؟ تو اس کو اپنی قدامت پر چھوڑ دیا جائے گا، چنانچہ حق مرور، حقِ جریان الماء، کھیتی کے پانی بہنے کا راستہ، کھیتی کو باری باری پانی دینے کا نمبر، یا مکان میں جدید روشن دان کا اضافہ وغیرہ تمام اسی قاعدے میں داخل ہیں۔

اسی طرح کوئی قدیم ایسا وقف سامنے آئے جس کے شروط کا علم کسی طرح نہ ہو سکا ہو اور اس وقف میں ایک قدیم عمل مسلسل جاری چلا آرہا ہو، تو اس کا حکم بھی اسی قاعدہ کے تحت ثابت ہوتا ہے۔

مذکورہ قاعدہ: قاعدہ: ۱۶۷ ''الضرر لايكون قديما'' کے معارض نہیں، اس لئے کہ ''الضرر لايكون قديما'' کا مضمون مذکورہ قاعدہ سے مستثنیٰ ہے، اسی وجہ سے مذکورہ قاعدہ کی تشریح میں یہ قید لگائی گئی تھی کہ جو امر شرعاً صحیح ہو اور قدیم ہو تو جب تک اس کے خلاف پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے اس کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے گا۔ لہٰذا جب کوئی امر ضرر رساں اور غیر مشروع ہوگا تو اس کو دور کرنا ہوگا۔ اس حکم میں قدیم و جدید میں کوئی تفاوت نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکم کے ازالہ کی علت ضرر ہے۔ لہٰذا یہ جہاں بھی ہوگا دفع کیا جائے گا۔

تنقیح فتاویٰ حامدیہ ''کتاب الحیطان'' کی ''کتاب الذخیرہ'' سے نقل کیا ہے کہ ''اصل یہ ہے کہ شارع عام میں اگر کوئی ضرر رساں چیز پائی جائے گی جس کے حالات کا کوئی علم نہ ہو تو اس کو جدید تصرف خیال کیا جائے گا اور حاکم وقت کو اس کے دور کردینے کا اختیار حاصل ہوگا۔ (از شرح مجلہ: ص: ۲۵)

۲۱۲ قاعدہ :- القضاء يقتصر على المقضى عليه ولا يتعدى الى غيره.

ترجمہ :- قضا (فیصلہ) مقضی علیہ (جس کے متعلق فیصلہ کیا گیا ہے) پر منحصر رہے گا اور اس کے علاوہ کی طرف متعدی نہیں ہوگا۔

تشریح :- قاضی کا فیصلہ مقضی علیہ پر منحصر ہوا کرتا ہے، اس کے علاوہ دوسرے کی طرف متعدی نہ ہوگا مگر یہ بات سمجھ لینا بھی ضروری ہے کہ قاضی کا فیصلہ بینہ کی شہادت کے بعد ہوتا ہے اور بینہ کے ذریعہ صادر شدہ فیصلہ بعض مسائل میں عامۃ الناس کے حق میں نافذ شدہ متصور ہوتا ہے۔ مثلاً حریت (اصل آزادی) نسب، نکاح، غلام کا آزاد کرنا، غلام کا مدبر کرنا، لونڈی کا ام ولد ہونا، یہ تمام مسائل ایسے معاملات ہیں جن میں ایک مخصوص واقعہ کا حکم تمام دیگر معاملات میں مؤثر ہوگا، اور ان

چیزوں کا فیصلہ تمام لوگوں کے حق میں نافذ شدہ متصور ہوگا۔ چنانچہ کسی کے بارے میں حریت اصلیہ قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ ثابت ہوگئی تو اب اس کی غلامی کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا؛ اس لئے کہ یہ فیصلہ عامۃ الناس کے حق میں نافذ شمار ہوگا۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بینہ کے ذریعہ صادر شدہ فیصلہ تمام افراد انسانی کے حق میں اثر انداز نہیں ہوا کرتا بلکہ جس واقعہ اور جن افراد کے حق میں حاکم کا فیصلہ صادر ہوا ہے، ان کے حق میں ہی محدود رہتا ہے، جیسا کہ اگر کسی شيء میں یکے بعد دیگرے متعدد بیع منعقد ہوئی ہوں، تو آخری مشتری پر حاکم کا فیصلہ اس مشتری کی ذات سے متجاوز ہوکر اس سے پہلے کے مشتریوں کے حق میں اثر انداز ہوگا، حتیٰ کہ یہ سلسلہ اول بائع تک پہنچ جائے گا، اور ان میں سے کسی کا یہ دعویٰ قابل سماعت نہ ہوگا کہ یہ تو فلاں کی ملکیت ہے۔

اسی طرح ایک شخص نے میت کے موجودہ ترکہ میں اس کے کسی وارث کی موجودگی میں میت پر اپنے دین کا دعویٰ کیا، اور اپنے دعویٰ کے ثبوت میں شہادت پیش کردی، اور اس کی شہادت کی بنا پر اس کے حق میں قاضی نے فیصلہ کردیا تو یہ فیصلہ دیگر تمام ورثاء کے حق میں مؤثر ہوگا، اور دیگر ورثاء کو یہ حق نہ ہوگا کہ مدعی سے یہ مطالبہ کریں کہ وہ عدالت میں دوبارہ شہادت پیش کروے۔ (از شرح مجلہ: ص: ۳۳۹)

الاشباہ والنظائر میں بھی یہی عبارت موجود ہے، چنانچہ یہ قاعدہ "القضاء يقتصر على المقضى عليه ولا يتعدى إلى غيره" بیان کرنے کے بعد پانچ مسائل کا استثناء کیا ہے۔ "إلا في خمسة مسائل، ففي أربعة يتعدى إلى كافة الناس، فلا تسمع دعوىٰ أحد فيه بعده في الحرية الأصلية والنسب وولاء العتاقة والنكاح كذا في فتاوىٰ الصغرىٰ" پھر آگے چل کر تحریر کیا ہے:۔ "وفي واحدة يتعدى إلى من تلقى المقضى عليه الملك منه، فلوا استحق المبيع من المشترى بالبينة والقضاء كان قضاء عليه وعلى من تلقى الملك منه، فلوبرهن البائع بعده على الملك لم تقبل الخ. (شرح الحموی علی الاشباہ: ص: ۱۷۸، ج ۲)

۲۱۳ قاعدہ :- **القضاء بالنكول كالقضاء بشهادة الزور.**

ترجمہ :- نکول (قسم سے باز رہنے) کی وجہ سے قضا (فیصلہ) جھوٹی شہادت کے ذریعہ فیصلہ کے مانند ہے۔

تشریح :- قاضی کی مجلس میں جب مدعی علیہ سے یمین کا مطالبہ کیا جائے اور وہ یمین سے خاموش رہے تو اس کو ناکل یعنی یمین سے باز رہنے والا شمار کیا جائے گا، اور یمین سے باز رہنا اقرار کے درجہ میں ہوتا ہے۔ "فإن النكول بمنزلة الإقرار" (شرح سیر کبیر: ۱/۲۲۳) گویا اس نے مقابل کے دعویٰ کو قبول کرلیا اور جب نکول اقرار کے درجہ میں ہوتا ہے تو قاضی نکول کی وجہ سے مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ کردے گا اور اس پر اس چیز کو لازم کردے گا جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے۔ وإذا نكل المدعى عليه عن اليمين قضى عليه بالنكول وألزمه ماادعى عليه. (ہدایہ، ج ۳، ص: ۲۰۳)

پھر آگے چل کر ہدایہ میں مذکور ہے کہ ایک مرتبہ یمین سے خاموش رہنے کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا بلکہ اس سے تین مرتبہ یمین کا مطالبہ کیا جائے گا اور ہر مرتبہ یہ کہا جائے کہ اگر قسم نہ کھائی تو تمہارے خلاف فیصلہ کیا جائے گا۔

تینوں مرتبہ یمین سے نکول پایا جائے تو اب اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے۔ یہ بات یاد رہے کہ تین مرتبہ یمین کا مطالبہ احتیاط کی بناء ہے اور حجت تام کرنے کے لئے ہے، ورنہ اگر ایک مرتبہ نکول کے بعد اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے تو بھی جائز ہے اور یہی صحیح قول ہے۔ ''وینبغي للقاضي أن يقول له؛ إني أعرض عليك اليمين ثلثا... إلى قوله فأما المذهب أنه لوقضى بالنكول بعد العرض مرة جاز لما قد مناه هو الصحيح والأول أولى.'' (ہدایہ ص:۲۰۴، ج:۳)

اور نکول کی وجہ سے فیصلہ ایسا متصور ہوگا جیسا کہ جھوٹی شہادت کے ذریعہ فیصلہ کا حکم ہوتا ہے یعنی جھوٹی شہادت کے ذریعہ فیصلہ عقود (بیع، نکاح) میں اور فسوخ (اقالہ اور طلاق) میں ظاہراً و باطناً نافذ ہو جاتا ہے، اسی طرح نکول کی وجہ سے بھی فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہو جائے گا۔ ردالمحتار میں قنیہ کے حوالہ سے بیان کیا ہے کہ کسی شخص نے دوسرے کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ اس باندی کو میں نے اتنے میں خریدا ہے اور مدعیٰ علیہ نے انکار کیا، تو اس سے قسم کا مطالبہ کیا گیا لیکن اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا، تو قاضی نکول کی وجہ سے مدعی کے لئے باندی کا فیصلہ کر دے گا اور یہ باندی مدعی کے لئے قضاءً و دیانۃً حلال ہوگی جیسا کہ اگر اس مدعی کے حق میں جھوٹی شہادت کے ذریعہ فیصلہ ہوتا تو وہ باندی اس کے لئے قضاءً و دیانۃً حلال ہوتی۔

''ظاہراً'' فیصلہ کے نفاذ کا معنی یہ ہے کہ اگر کسی مرد نے کسی عورت کے متعلق اپنی بیوی ہونے کا دعویٰ کیا اور مدعی نے اس کو جھوٹی شہادت کے ذریعہ ثابت کر دیا تو قاضی عورت کو مرد کے حوالہ کر دے گا اور عورت کو حکم کرے گا کہ اپنے آپ کو اس کے حوالہ کر دے اس لئے کہ وہ تیرا شوہر ہے، اور قاضی اس عورت کے لئے نفقہ اور دیگر بیویاں ہونے کی صورت میں باری کا فیصلہ کر دے گا۔ اور ''باطناً'' نفاذ کا معنی یہ ہے کہ اس مدعی کے لئے شہادت زور سے فیصلہ کے بعد اس عورت سے وطی کرنا حلال ہوگا اور عورت کے لئے اپنے پر شوہر کو قدرت دینا حلال ہوگا، فيما بينها وبين الله تعالى، یعنی قدرت دینے کی وجہ سے عورت پر کوئی گناہ نہ ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور حضرات صاحبینؒ اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک فیصلہ کا نفاذ ''ظاہراً'' ہوگا۔ ''باطناً'' نہ ہوگا۔ (مستفاد از ردالمحتار ص:۴/۳۳۲ نعمانیہ، وبدائع ص:۴۵۸، ج:۵)

۲۱۴ قاعدہ :- القلب حكم فيما ليس فيه دليل ظاهر.

ترجمہ :- دل فیصل ہوتا ہے ان مواقع میں جہاں کوئی ظاہری دلیل نہ ہو۔

تشریح :- بہت سے شرعی احکام اپنی علتوں پر مبنی ہوتے ہیں اور ان علتوں کے ثبوت پر ہی ان احکام کا ثبوت مبنی ہوتا ہے۔ لیکن بعض مقامات پر یہ علتیں اتنی خفی ہوتی ہیں کہ ان پر اطلاع پالینا بہت مشکل ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسے مقامات میں قلب (دل) کے فیصلہ کا اعتبار ہوگا یعنی دل میں جس حکم کے بارے میں غلبہ حاصل ہو جائے اس کے مطابق فیصلہ ہوگا۔ مثلاً کسی شخص کے پاس دو، تین کپڑے ہوں، ان میں سے بعض پاک ہو اور بعض ناپاک اور یہ یاد نہیں کہ کونسا پاک ہے اور کونسا ناپاک ہے تو غالب گمان یعنی جس کے بارے میں دل پاک ہونے کا فیصلہ کرے اسی کو پہن کر نماز ادا کرے گا۔ (نورالایضاح ص:۲۸)

اسی طرح کسی شخص کو قبلہ کی سمت کے بارے میں شک ہو گیا اور کوئی ایسا شخص بھی موجود نہیں ہے جس سے قبلہ کے متعلق

معلومات حاصل کی جائے تو ایسا شخص غالب رائے یعنی دل کے فیصلہ پر عمل کرے گا۔ (عالمگیری، ص:۶۴، ج:۱)

اسی طرح روزہ رکھنے کی وجہ سے بیماری کے بڑھ جانے کا خوف ہو، اسی طرح حاملہ یا دودھ پلانے والی عورت روزہ کی وجہ سے اپنی ذات یا اس بچہ کی ہلاکت یا بیماری کا خطرہ محسوس کرے جس کو وہ دودھ پلا رہی ہے یا جو اس کے پیٹ میں ہے تو ان کے لئے افطار کی گنجائش ہے، لیکن یہ شرط ہے کہ اس خوف کے بارے میں غالب رائے ہو یعنی قلبی فیصلہ ہو، یا کسی ماہر عادل مسلمان ڈاکٹر کے کہنے کی وجہ سے ہو۔ (نور الایضاح، ص:۱۵۰)

شرح سیر کبیر کے حوالہ سے حاشیہ میں یہ مثال بیان کی گئی ہے کہ غزوہ کے لئے نکلنے والے مجاہدین کا غالب گمان یہ ہو کہ سرحدی مسلمان ہماری مدد کے بجائے کفار کا ساتھ دیتے ہوئے ہمارے مقابلہ پر آجائیں گے تو ایسی صورت میں قلبی فیصلہ پر عمل کرتے ہوئے غازیوں کے لئے واپس لوٹ جانا اور اہل حرب سے جہاد کو چھوڑ دینا ضروری ہوگا (تا کہ اپنے ہاتھوں اپنے بھائیوں کی ہلاکتی نہ ہو)۔ (شرح سیر کبیر:۳۵۴/۵)

تنبیه: قاعدے میں مذکور قلبی فیصلہ سے مراد اکبر رائے ہے، اس لئے کہ اکبر رائے جب ہی قائم ہو سکتی ہے جبکہ اس کے متعلق قلبی فیصلہ ہو، لہٰذا قاعدہ:۶۴ اور ۱۹۴ میں جو مثالیں مذکور ہیں وہ تمام اس قاعدہ پر بھی منطبق ہو سکتی ہے۔

۲۱۵ قاعده :-القول قول الأمين مع اليمين من غير بينة.

ترجمه :- امین کا قول معتبر ہوگا یمین کے ساتھ بغیر بینہ کے۔

تشریح :-قاعدہ ۶۵، ۶۶ میں تفصیل کے ساتھ جان چکے ہوں کہ بینہ اس شخص کے ذمہ ہے جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کر رہا ہے اور یمین اس کے ذمہ ہے کہ ظاہر حال جس کی موافقت کر رہا ہو اور جو اصل بات کا قائل ہو، اس لئے کہ یمین اصل حالت کو اصل پر باقی رکھنے کے لئے ہے۔

مذکورہ قاعدہ میں اسی بات کی وضاحت ہے بلکہ یوں کہئے کہ قاعدہ ۶۵ "**البينة للمدعى واليمين على من أنكر**" اور قاعدہ ۶۶ "**البينة لإثبات خلاف الظاهر واليمين لإبقاء الأصل**" ان دونوں قاعدوں کے دوسرے جزء کی مثال ہے کہ امین کا قول معتبر ہوگا یمین کے ساتھ بغیر بینہ کے، اس لئے کہ امین اصل بات کا قائل ہے اور جو اصل بات کا قائل ہو اس کی بات معتبر ہوتی ہے یمین کے ساتھ، لہٰذا امین کی بات معتبر ہوگی یمین کے ساتھ۔

بدائع کی کتاب الودیعۃ میں کہا کہ مودِع اور مودَع (امین) کے درمیان ودیعت کے بارے میں اختلاف ہو جائے، مثلاً مودَع (امین) کا کہنا ہے کہ میں نے ودیعت کا مال تم تک واپس کر دیا ہے، یا یوں کہے کہ ودیعت کا مال میرے پاس ہلاک ہو گیا اور مالک (مودِع) کا کہنا ہے کہ تم نے بالقصد اس کو ہلاک کر دیا ہے لہٰذا تعدی پائے جانے کی وجہ سے تم پر ضمان آئے گا اور میرا مال واپس کرنا ہوگا، تو ایسی صورت میں مودَع (امین) کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ امین اصل بات کا قائل ہے اور اصل بات یہ ہے کہ میں نے امانت کی حفاظت میں کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔ لہٰذا میرا ذمہ ضمان کے ساتھ مشغول نہیں ہونا

چاہئے اور قاعدہ پڑھ لیا ہے: ''الأصل براءة الذمة'' لہٰذا امین کی بات معتبر ہوگی لیکن اس سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا تا کہ کوئی تہمت کا مسئلہ باقی نہ رہے۔ اور امین کے برخلاف مالک ایسی بات کا دعویٰ کر رہا ہے جو اصل کے خلاف ہے اس لئے اس کی بات معتبر نہ ہوگی۔ (بدائع ص:۳۱۴، ج:۵)

۲۱۶ قاعدہ :- القول من يتمسك بالأصل مع يمينه.

ترجمہ :- اس شخص کی بات معتبر ہوگی جو اصل بات کا قائل ہو یمین کے ساتھ۔

تشریح :- اس لئے کہ آپ ابھی جان چکے ہیں کہ یمین اصل بات کو باقی رکھنے کے لئے ہے۔ لہٰذا جو اصل بات کا قائل ہوگا اس کی بات معتبر ہوگی یمین کے ساتھ، اور اصل کے خلاف کہنے والے کے ذمہ بینہ پیش کرنا ہوگا۔ مثلاً بچپن، عقل، غیر معیوب ہونا، بریٔ الذمہ ہونا، نو پیدا امر کو قریب تر وقت کی جانب نسبت کرنا انسان کے لئے اصل قرار دیئے گئے ہیں۔ ان کے مقابلہ میں بڑھاپا، دیوانگی، عیوب سے متصف ہونا، یا کسی حق کے ساتھ ذمہ کا مشغول ہونا، عارضی صفات کا بعید تر زمانے کی طرف نسبت کرنا خلاف اصل ہے، اور اقرار و عقود میں یہ اصل قرار دیا گیا ہے کہ ان کو حالت صحت و رضا پر محمول کیا جائے اور حالتِ مرض و جبر پر محمول کرنا خلاف اصل ہے اور عاریت و وکالت میں اصل یہ ہے کہ یہ مقید ہوں اور مضاربت و کفالت میں اصل یہ ہے کہ وہ مطلق ہوں۔ چنانچہ ان تمام مسائل میں قسم کے ساتھ اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو اصل سے استدلال کر رہا ہوگا اور بینہ اس شخص کے مقبول ہوں گے جو خلاف اصل کا قائل ہوگا۔

اسی طرح جو شئے جس حالت پر پہلے سے چلی آرہی ہوگی اس کو اسی حالت پر باقی رکھنا اصل قرار دیا جائے گا۔ اگر بائع اور مشتری کا بیع میں یہ اختلاف ہو کہ بائع بیع قطعی ہونے کا قائل ہو اور مشتری بیع کے بیع الوفاء ہونے کا قائل ہو، تو شہادت پیش کرنا اس فریق کے ذمہ ہوگا جو بیع کے بیع الوفا ہونے کا قائل ہوگا، کیونکہ یہ مدعی ہے اور اس کا دعویٰ خلاف اصل ہے اور جو فریق اس دعویٰ کا منکر ہوگا اس پر قسم عائد ہوگی۔ اسی طرح اگر ایک فریق نے حالت اضطرار و اکراہ کی بیع کا دعویٰ کیا اور دوسرے فریق نے بحالت رضا کا دعویٰ کیا، تو بینہ اس فریق کے ذمہ ہوں گے جو اضطرار یا اکراہ کا مدعی ہوگا اور فریق مقابل پر قسم عائد ہوگی۔

وہ شخص جس پر کسی شئ کا حوالہ دیا گیا تھا۔ شئے یا مال ادا کرنے کے بعد کہے کہ میں نے تمہارے کہنے کے مطابق مال یا شئ ادا کر دی حالانکہ تمہارا میرے اوپر کوئی حق لازم نہیں تھا، اس لئے اس شئے یا مال کو تم سے واپس لینے کا مجھے حق حاصل ہے اور حوالہ دینے والا کہے کہ نہیں، بلکہ میرے تمہارے ذمہ پر ایک ہزار روپے واجب تھے تو ایسی صورت میں اس شخص کا قول معتبر ہوگا جس کا حوالہ دیا گیا تھا کیونکہ اصل یہ ہے کہ ایک انسان دوسرے کے حق سے بری الذمہ متصور ہو، اگر وہ شخص جس کا حوالہ دیا گیا تھا، حوالہ دینے والے سے یہ کہے کہ جس کا تم نے مجھے حوالہ دیا تھا اس سے مجھ کو میرا حق وصول نہ ہوا، ضائع ہو گیا، اب اپنا حق میں آپ سے وصول کروں گا اور حوالہ دینے والا کہے کہ مرحوم نے حوالہ کا مال ادا کر دیا تھا تو اب اس شخص کا قول معتبر ہوگا جس کو حوالہ دیا گیا تھا اور یہ شخص حوالہ دینے والے سے اپنا حق وصول کرے گا، کیونکہ حق کی ادائیگی ایک عارضی امر ہے،

اور عارضی امور میں عدم ادائیگی اصل ہوا کرتی ہے۔(شرح مجلہ:ص،۳۲۶)

۲۱۷ قاعدہ :- قول المتهم ليس بحجة.

ترجمہ :- متہم شخص کی بات حجت نہیں ہوا کرتی۔

تشریح :- شرح سیر کبیر میں اس قاعدے پر بنا کرتے ہوئے یہ مثال ذکر کی گئی ہے کہ مثلاً مسلمانوں نے دارالاسلام میں ایک حربی کو پکڑ لیا تو وہ حربی کہنے لگا کہ میں امن لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا ہوں، تو اس کی بات کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ جب وہ مسلمانوں کے لشکر کے ہاتھوں پکڑا گیا تب یہ بات کہنے لگا تو اس کے متعلق یہ احتمال قوی ہے کہ وہ اپنے بچاؤ کے لئے اور غلامی سے بچنے کے لئے یہ کہہ رہا ہو اور دراصل بات یہ ہے کہ وہ بغیر امن کے داخل ہو گیا ہے، لہٰذا یہ شخص اپنی بات میں متہم ہوگا، اور متہم کی بات قابل حجت نہیں ہوا کرتی۔(شرح سیر کبیر ص:۲۰۸، ج:۱)

اسی طرح والد کی شہادت کا اپنی اولاد اور اولاد کی شہادت کا اپنے والد کے حق میں قبول نہ ہونا بھی اسی قاعدے کے تحت داخل ہے اس لئے کہ والد کا اپنی اولاد کے حق میں شہادت دینے کی صورت میں تہمت کا خطرہ ہے کہ ممکن ہے بیجا طرف داری کی خاطر شہادت دے رہا ہے اور متہم کی بات حجت نہیں ہوا کرتی۔ اسی طرح اولاد کی شہادت اپنے والدین کے حق میں بھی قبول نہ ہوگی اسی قاعدے کی وجہ سے، اور یہی حال میاں بیوی سے ایک دوسرے کے حق میں شہادت دینے کی صورت میں ہے کہ مقبول نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک متہم ہے۔ اسی طرح آقا کی شہادت اپنے غلام کے حق میں یا اپنے مکاتب غلام کے حق میں قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح دو شریکوں میں سے ایک کی شہادت اپنے شریک کے حق میں بھی قبول نہیں ہوگی جبکہ اس شہادت کا تعلق اس شئے کے ساتھ ہو جس میں وہ دونوں شریک ہیں اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں شہادت دینے والا متہم ہے اور متہم کی بات حجت نہیں ہوا کرتی۔(ہدایہ، ج۳،ص:۱۶۱)

۲۱۸ قاعدہ :- قول المناقض لايعتبر.

ترجمہ :- مناقض کی بات کا اعتبار نہیں ہوگا۔

تشریح :- تناقض کا یہ معنی ہے کہ دو کلام باہم اس درجہ مختلف ہوں کہ ایک کلام کو صادق تصور کرنے سے دوسرے کلام کا کاذب ہونا لازم آئے، اور ایسا کلام کرنیوالا مناقض کہلاتا ہے۔ لہٰذا یہ تناقض کلام کو حجت قرار دینے سے مانع ہو جائے گا اور ایسی حالت میں کلام حجت نہ رہے گا۔

چنانچہ ہدایہ میں ہے کہ جب قاضی کے فیصلہ سے قبل شاہدین اپنی شہادت سے رجوع کرلیں تو ان کی شہادت باطل ہو جائے گی، حجت نہ رہے گی کیونکہ کسی حق کا ثبوت حاکم کے حکم پر موقوف ہوتا ہے اور حاکم کسی متناقض کلام کے ذریعہ فیصلہ نہیں دے سکتا اور اس صورت میں گواہوں پر کوئی ضمان بھی عائد نہ ہوگا۔ کیونکہ انھوں نے مدعی یا مدعیٰ علیہ کی کسی شئے کو ضائع نہیں کیا۔ لیکن اگر رجوع کا واقعہ حاکم کے فیصلہ کر دینے کے بعد پیش آیا تو صادر شدہ حکم باطل نہ ہوگا، کیونکہ صادر کیا ہوا حکم

تناقض کے ذریعہ باطل نہیں کیا جاسکتا اور گواہوں پراس شئے یا حق کا تاوان ادا کرنا واجب ہوگا جو انھوں نے اپنی سابقہ شہادت کے ذریعہ ضائع کیا ہوگا۔لیکن اقرار کی صحت کو یہ تناقض مانع نہیں ہوتا، کیونکہ گواہوں کا اپنی شہادت سے رجوع کر لینا اپنے نفس کے حق میں اقرار کے مترادف ہے اور انسان اپنے نفس پر اقرار کر لینے میں متہم نہیں ہوا کرتا، اس لئے تناقض اقرار پر اثر انداز نہ ہوگا۔(ہدایہ ص:۱۷۳، ج ۳، شرح مجلہ ص:۳۴۶)

اس مقام پر ایک شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ شاہدوں کے فعل یعنی رجوع سے ان پر ضمان کس طرح عائد کیا گیا؟ حالانکہ انھوں نے اپنے فعل رجوع سے فریقین کی کسی چیز کو ضائع نہیں کیا، بلکہ شئے یا حق کا ضائع ہونا حاکم کے حکم کی بنا پر واقع ہوا ہے، لہٰذا ضائع ہونے کی علت حکم حاکم ہے نہ کہ شاہدوں کا شہادت سے رجوع کرنا۔البتہ شہادت حکمِ حاکم کی علت ہے اور حکم اپنی علت یعنی حکمِ حاکم کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ اس علت کی علت یعنی رجوع عن الشہادت کی طرف، کیونکہ اصول یہ ہے کہ حکم اپنی علت کی طرف منسوب ہوتا ہے۔علت کی علت کی طرف منسوب نہیں ہوا کرتا۔

اس شبہ کا ازالہ جیسا کہ عنایہ میں کہا گیا یہ ہے کہ حاکم کا حکم اگر چہ فریقین کے حق یا شئے کے اتلاف کا سبب ہے لیکن اس حکم پر مجبور کرنے والی شئے شاہدوں کی شہادت ہے، نہ اس شہادت کا وجود ہوتا، نہ حاکم کا حکم صادر ہوتا، لہٰذا گواہوں کی شہادت ایک امر متعدی قرار پایا اس لئے حکم کی نسبت اس شہادت کی جانب ہی کی جائے گی۔(شرح مجلہ ص:۳۴۶)

لیکن شہادت سے شاہدوں کا رجوع کرنا حاکم کے اجلاس میں حاضری کے بغیر صحیح نہ ہوگا، خواہ کوئی بھی حاکم ہو، کیونکہ شہادت سے رجوع کرنا فسخِ شہادت ہے اور فسخ کے لئے مجلس عدالت شرط ہے۔(شرح مجلہ ص:۳۴۶، ہدایہ ص:۱۷۳، ج ۳)

بدائع کی کتاب الودیعۃ میں کہا ہے کہ مودِع اور مودَع کے درمیان اختلاف کی صورت میں مودَع نے اولاً یہ کہا کہ ودیعت کا مال ضائع ہوگیا پھر اس نے یہ کہا بلکہ میں نے وہ مال تم تک لوٹا دیا تھا تو مودَع کے کلام میں تناقض پایا گیا۔لہٰذا اس کے قول ضائع ہونے یا واپس لوٹانے کو قبول نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ مناقض کے قول کا اعتبار نہیں ہوتا، کیونکہ جب اس نے ہلاکتی کا دعویٰ کیا تو واپس لوٹانے کے دعویٰ کی نفی ہوگئی اور واپس لوٹانے کے دعویٰ سے ہلاکتی کے دعوے کی نفی ہوگئی لہٰذا جب دونوں دعووں میں اپنے آپ کی تکذیب کر چکا تو اس کی امانت ختم ہوگئی اور اس کے بارے میں شبہ اور تہمت پائی گئی۔لہٰذا اس کے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا۔(بدائع ج:۵ ص:۲۱۴)

  

باب الکاف

۲۱۹قاعدہ:-الکتاب کالخطاب.

ترجمہ:- تحریر خطاب کا درجہ رکھتی ہے۔

تشریح :- یعنی تحریری عبارت کا درجہ بھی ایسا ہی متصور ہوتا ہے جیسا کہ ایک دوسرے کے مقابل ہوکر گفتگو کی جائے لہذا جو بالمشافہ کلام کا اثر مرتب ہوتا ہے وہی تحریری عبارت کا اثر مرتب ہوگا، اسلئے کہ قلم بھی انسان کی دو زبانوں میں سے ایک زبان ہے۔ آپ غور نہیں کرتے کہ رسول اللہ ﷺ تبلیغ رسالت پر مامور تھے اور آپ نے یہ فریضہ کبھی تقریر سے انجام دیا اور کبھی تحریر سے اور خود قرآن مجید جو کہ دین کی اصل ہے ہم کو کتابی شکل میں پہنچا اور دلائل سے اس کے قرآن کے ہونے کا ثبوت ہوا۔ (از شرح مجلہ ص ۲۷۷)

تحریری عبارت کے خطاب کے درجہ میں ہونے کی تین شرائط ہیں

پہلی شرط یہ ہے کہ تحریر مستبین مرسوم ہو یعنی تحریر کو ایک خاص عنوان سے شروع کیا گیا ہو۔ مثلاً لکھا گیا ہو کہ یہ تحریر فلاں کی جانب سے فلاں کے لئے ہے وغیرہ ایسا عنوان جس کا عرف میں تحریر کیا جانا مروج ہو، یہ تحریر ایسی سمجھی جائے گی گویا کہ تحریر لکھنے والا زبان سے کہہ رہا ہے اور زبان سے کہنے کی صورت میں جو حکم اور اثر مرتب ہوگا اسی درجہ میں یہ تحریر بھی حجت ہوگی۔ تحریر کی دو قسمیں اور بھی ہیں ایک مستبین غیر مرسوم جیسا کہ دیوار پر یا درخت کے پتوں پر تحریری نقوش بنا دیئے جائیں یا کاغذ پر بغیر نقوش کے قلم چلا دیا جائے۔ ایسی تحریر لغو اور نا قابل لحاظ ہوگی کیوں کہ عرف میں ایسی تحریر کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، لہذا یہ تحریر اس وقت تک حجت نہیں ہوسکتی جب تک اسکے ساتھ کوئی اور امر قابل حجت موجود نہ ہو۔ جیسے کہ نیت کا اظہار یا اس پر شہادت قائم کر دینا یا کسی دوسرے شخص کو املاء کرا دینا اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ املاء کرانا بلا اشہاد حجت نہیں لیکن اول قول صحیح ہے۔ جب تک اس تحریر کے ساتھ مذکورہ امور میں سے کوئی امر نہ ہوگا تو اس کو حجت قرار نہیں دیا جا سکتا کیوں کہ ایسی تحریر کبھی تجربہ اور مشق کے لئے بھی ہوتی ہے لہذا جب تک اسکے ساتھ ایسا امر لاحق نہ ہو جو اس بات کا پتہ دے کہ یہ تحریر تجربہ کے لئے نہیں بلکہ ایک حکم کے ثبوت کے لئے ہے وہاں تک اسکو خطاب کا درجہ دیکر حجت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ دوسری قسم ہے غیر مستبین جیسا کہ ہوا یا پانی پر لکھ دینا یہ تحریر غیر مسموع کلام کے درجہ میں ہے اس تحریر سے نیت کے باوجود کچھ ثابت نہ ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ تحریر کی مذکورہ تین قسموں میں سے وہ تحریر خطاب کے درجہ میں ہوگی جو مستبین مرسوم ہو اور دوسری قسم سے اسوقت حکم مرتب ہوگا جبکہ اس کے ہمراہ کوئی دوسرا امر قابل حجت ہو اور تیسری قسم مطلق حجت نہ ہوگی۔ (از شامی نعمانیہ: ۵/۴۷۰)

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ وہ تحریر حجت بنے گی جو غائب کی طرف سے ہو لہذا حاضر کی تحریر کا اعتبار نہ ہوگا اور اس سے کوئی حکم مرتب نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ اپنی مافی الضمیر کی ادائیگی کہ عموماً تین طریقے مستعمل ہیں (۱) نطق (۲) کتابت (۳) اشارہ۔ اور ان تینوں میں سے نطق اصل ہے اسلئے کہ نطق، کتابت اور اشارہ کہ مقابلہ میں اوضح ہے، نطق سے بات کما حقہ سمجھ میں آجاتی ہے جبکہ کتابت اور اشارہ میں کچھ نہ کچھ اجمال اور شبہ باقی رہ جاتا ہے لہذا کتابت اور اشارہ دونوں نطق کی فرع ہوئیں اور فقہ میں یہ قاعدہ مسلم ہے کہ جب تک اصل پر عمل کی قدرت ہو تو فرع پر عمل کرنا درست نہیں ہے جیسا کہ قاعدہ:۱۶ ''إذا بطل الأصل يصار إلى البدل'' میں جان چکے ہوں۔ چنانچہ علامہ شامی علیہ الرحمہ نے بھی اس بات پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ ''وظاهره أن المعنون من الناطق الحاضر غر معتبر'' (شامی نعمانیہ:۴۷۰/۵ مسائل شتی۔) مذکورہ عبارت سے واضح طور پر اس بات کو بیان کیا گیا ہے کہ تحریر مستبین مرسوم (خط معنون) اسی وقت معتبر ہوگی جبکہ کاتب غائب ہو، ناطق حاضر کے حق میں معتبر نہیں ہے اسی وجہ سے فتاوی محمودیہ میں ہے کہ جب بیوی سامنے موجود ہو اور نطق سے کوئی مجبوری بھی نہ ہو پھر بھی وہ کتابت یا اشارہ کے ذریعہ طلاق دے رہا ہے تو طلاق کا وقوع ہوگا یا نہیں؟ اس کے جواب میں حضرت مفتی صاحب قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں کہ کتاب بمنزلۂ عبارت عند الحاجۃ ہے اگر آدمی کسی غائب کے لئے لکھے تو وہ معتبر ہے، اور حاضر کے لئے اس وقت معتبر ہے جبکہ وہ بول نہ سکے مثلاً گونگا یا معتقل اللسان ہے۔ اگر مکرہاً لکھے تو وہ بھی معتبر نہیں اسی طرح حاضر کہ حق میں معتبر نہیں جبکہ اخرس یا معتقل اللسان نہ ہو۔ ان سب کا نتیجہ یہ ہوا کہ بیوی کی موجودگی میں محض لکھ کر طلاق دینے سے بغیر زبان سے کہے ہوئے طلاق واقع نہ ہوگی۔ (فتاوی محمودیہ:۳۹۹/۱۹ نیز ج ۱۱ص ۲۲۵ وج ۱۳ص ۱۷۱ میں بھی یہ مسئلہ مذکور ہے)

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ اس تحریر کہ بارے میں یہ یقین ہو کہ یہ اسی کاتب کی ہے اور اس یقین کہ حاصل ہونے کی دو صورتیں ہیں یا تو کاتب خود اقرار کرلے کہ یہ تحریر میری ہے اور میں نے اس کو بھیجا ہے یا اس پر گواہ موجود ہو، تحریر کے حجت ہونے کے لئے اقرار یا بینہ کی ضرورت اس وجہ سے ہے کہ ایک آدمی کی تحریر اور خط دوسرے آدمی کی تحریر اور خط کے مشابہ ہوتی ہے لہذا نفس تحریر میں شبہ ہے اس لئے اس کے ثبوت کے لئے کوئی حجت کا ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ علامہ ابن نجیم نے اشباہ میں تحریر کے ذریعہ طلاق وعتاق کے ثبوت کی شرائط بیان کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ **الكتابة من الصحيح والأخرس على ثلاثة أوجه إن كتب على وجه الرسالة مصد را معنو نا وثبت ذلك بإقرار أو بالبينة فكا الخطاب وإن قال لم أنو به الخطاب لم يصدق قضاء أو ديانةً.** (اشباہ عصریہ ص ۳۷۵) اس عبارت سے صاف طور پر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ کتاب خطاب کے درجہ میں اسی وقت ہوگی جبکہ کاتب کی طرف سے اقرار پایا جائے اور اس کے انکار کی صورت میں بینہ موجود ہو۔ تحریر مذکورہ تینوں شرطوں کے ساتھ جب حجت بنے گی تو کبھی یہ تحریر دونوں جانبوں سے بھی کارآمد ہو سکتی ہے اور ایک جانب سے تحریر اور دوسری جانب سے تقریر کی صورت بھی ہو سکتی ہے مثلاً ایک شخص نے بغداد سے ایک دمشقی شخص کو خط لکھا کہ میں نے دمشق میں اپنا فلاں مکان جو فلاں محلہ میں ہے جسکی یہ حدود ہیں اتنی قیمت میں تمہارے ہاتھ فروخت

کیا۔اوردوسرے نے اس کے جواب میں تحریر کیا کہ میں نے وہ مذکورہ مکان تم سے خرید لیا تو بیع اسی طرح منعقد ہو جائیگی جس طرح بالمشافہ کلام سے منعقد ہو جاتی ہے اور اگر دمشقی شخص (مشتری) نے بائع کے خط کو پڑھنے کی حالت میں یہ کہہ دیا کہ میں نے خرید لیا تب بھی بیع منعقد ہو جائے گی اور اس صورت میں ایک جانب سے تحریر اور دوسری جانب سے کلام ہوگا اسی پر آپ دوسرے تصرفات مثلاً کفالہ، وکالت، حوالہ، اجارہ، ہبہ، اقرار اور نکاح وغیرہ کو قیاس کر لیجئے۔البتہ عقد نکاح کی صورت میں اتنا اضافہ کرنا ہوگا کہ مکتوب کے پڑھنے کے وقت قبول کرنے کے لئے دو شاہدوں کا موجود ہونا ضروری ہوگا۔ فتح القدیر میں کہا گیا ہے کہ اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک مرد عورت کو خطاب کرتے ہوئے لکھے اور عورت کو جب یہ تحریر پہنچے تو وہ شاہدوں کو حاضر کر کے ان کے سامنے اسی تحریر کو پڑھتے ہوئے کہے کہ میں نے اپنے نفس کو اس شخص یعنی تحریر کنندہ کی زوجیت میں دیدیا۔ یا اپنی ذات کا اس سے نکاح کر دیا۔لیکن اگر عورت نے شاہدوں کے روبرو محض اپنے قبول کی عبارت ادا کر دی کہ میں نے اپنی ذات کو اس کی زوجیت میں دیا تو اس صورت میں نکاح منعقد نہ ہوگا۔ کیونکہ شاہدین کے سامنے ایجاب وقبول دونوں کلاموں کا موجود ہونا نکاح میں شرط ہے۔ چنانچہ مرد کی تحریر کو عورت کا پڑھ کر شاہدین کو سنانا اور پھر اپنا قبولی کلام ادا کرنے سے دونوں حصے ایجاب وقبول ادا ہو جاتے ہیں اور صرف عورت کا اپنا قبولی کلام کو شاہدین کے روبرو ادا کرنے سے شاہدین کے سامنے صرف ایک حصہ یعنی قبول ادا ہوا اور ایک حصہ یعنی ایجاب نہیں آیا لہذا نکاح منعقد نہ ہوگا۔ (شرح مجلّہ ص ۲۷۷)

۲۲۰قاعدہ:- الكتاب محتمل و الخط يشبه الخط.

ترجمہ:- کتاب اور تحریر میں دوسرے شخص کی تحریر ہونے کا احتمال ہے کیوں کہ خط، خط کے مشابہ ہوتا ہے۔

تشریح :- یہ قاعدہ دراصل "**الكتاب كالخطاب**" قاعدہ کا تتمہ ہے جیسا کہ اس کی تشریح میں تحریری عبارت کے خطاب کے درجہ میں ہونے کی تیسرے نمبر کی شرط میں جان چکے۔

۲۲۱قاعدہ:- الكتاب ممن نأى كالخطاب ممن دنى.

ترجمہ:- دور (غائب) کی طرف سے کتاب قریب (موجود) شخص کی طرف سے خطاب کے مانند ہے۔

تشریح :- یہ قاعدہ بھی قاعدہ:۲۱۹" **الكتاب كالخطاب**" کے لئے ایک شرط کا درجہ رکھتا ہے جیسا کہ شرائط کے بیان میں دوسرے نمبر کی شرط میں جان چکے۔

۲۲۲قاعدہ:- كتاب القاضي إلى القاضي حجة فى الأحكام.

ترجمہ:- احکام کے ثبوت میں ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کی طرف حجت ہے۔

تشریح:- علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں تحریر کیا ہے کہ ایک قاضی کے خط پر دوسرے قاضی کو عمل کرنا اصلاً تو خلاف قیاس ہے۔ کیونکہ قاضی کے خط کا درجہ بذات خود قاضی کی خبر سے بڑھا ہوا نہیں ہے حالانکہ اگر ایک شہر کے قاضی نے دوسرے شہر کے قاضی کو خود اپنی زبان سے اس بات کی خبر دی کہ آپکے شہر میں جو فلاں شخص رہتا ہے اس کے ذمہ فلاں شخص کا

حق ایسے گواہوں سے ثابت ہوا ہے جن کی گواہی کو میں نے قبول کیا ہے، تو اس خبر پر دوسرے قاضی کو عمل کرنا جائز نہیں ہے کیوں کے قاضی کا خبر دینا اپنی ولایت کے علاوہ دوسرے مقام میں حجت نہیں ہوتا ہے تو جب خبر حجت نہیں ہے تو اس کا خط بدرجۂ اولیٰ حجت نہ ہونا چاہیے لیکن صحابہؓ اور تابعینؒ کے اجماع سے ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام جائز ہے اور لوگوں کو اس کی حاجت بھی ہے کیوں کہ آدمی کو کبھی یہ قدرت نہیں ہوتی کہ اپنے شہود اور مدعی علیہ کو جمع کرے مثلاً گواہ اور مدعی علیہ الگ الگ شہر میں ہوں اور مدعی کے واسطے ان دونوں کو جمع کرنا بھی ممکن نہیں ہے ایسی مجبوری میں مدعی نے قاضی کے سامنے گواہوں کی گواہی ادا کروائی جو اس شہر میں تھے اور اس قاضی کا خط لیکر دوسرے قاضی کے پاس گیا جہاں مدعی علیہ موجود ہے پس یہ خط جائز کیا گیا تا کہ حقدار کو اس کا حق پہنچ جائے، اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوتی ہے اور ایک مہر دوسری مہر کے مشابہ ہوتی ہے لہٰذا اس میں فریب کا شبہ ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شبہ اس طرح دور کیا جا سکتا ہے کہ قاضی کے خط کے ساتھ یہ شرط ہے کہ دو گواہ ہوں جو یہ گواہی دیں کہ جو کچھ اس خط میں ہے وہ اسی قاضی کی طرف سے ہے جس نے یہ خط بھیجا ہے اور اسی نے اپنی مہر لگائی ہے۔ کتاب القاضی إلی القاضی کے جواز پر ضحاک بن سفیان کی حدیث شاہد عدل ہے۔ حدیث یہ ہے ”أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن ورّث إمرأة أشيم الضبابي من دية زوجها“ (فتح القدیر: ۵/۴۷۷ المطبعة الكبرى الأميريه) پورا واقعہ ترمذی، ابوداؤد، موطا امام محمدؒ میں اس طرح بیان کیا ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ فرماتے تھے کہ عورت اپنے شوہر کی دیت میں وارث نہیں ہوگی تو ضحاک بن سفیان نے فاروق اعظمؓ کو خبر دی کہ اللہ کے رسول ﷺ نے میرے پاس یہ حدیث لکھ کر بھیجی کہ اشیم الضبابی کی بیوی کو ان کے خاوند کی دیت میں وارث بناؤ۔ (ترمذی: ۱/۲۶۱، موطا امام محمد ص ۲۹۵ ابوداودؒ: ۲/۴۰۶) یہ اس وقت لکھ کر بھیجا تھا جب اشیم الضبابی حضور ﷺ کی حیات میں خطأ قتل کردیئے گئے تھے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خط معتبر ہے اگر خط معتبر نہ ہوتا تو رسول اکرم ﷺ ضحاک بن سفیان کے پاس اشیم ضبابی کی بیوی کے بارے میں خط کیوں تحریر فرماتے فقہاء کا اجماع بھی اسی پر ہے۔

البتہ ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام ایسے حقوق میں مقبول ہے جو حقوق شبہات کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں مثلاً دین، نکاح، مغصوب، نسب اور وہ امانت اور مضاربت جس سے انکار کیا گیا ہو یہ سب داخل ہیں کیوں کہ دین میں قاضی کا خط معتبر ہے اور یہ تمام حقوق دین کے درجہ میں ہیں کہ جس طرح دین ما فی الذمہ کا نام ہے اور وصف بیان کرنے سے پہچانا جاتا ہے اشارہ کی ضرورت نہیں پڑتی اسی طرح یہ تمام حقوق بھی وصف سے پہچانے جاتے ہیں ان کی طرف اشارہ کی ضرورت نہیں پڑتی اس لئے کہ مذکورہ تمام چیزوں کا تعلق ذمہ میں واجب ہونے کے ساتھ ہے جسکی پہچان وصف ہی سے ہوگی اشارہ سے نہیں ہوگی اسلئے کہ مذکورہ حقوق محسوس نہیں ہے۔ (از فتح القدیر: ۵/۴۷۸)

لیکن خط قاضی اس وقت معتبر ہوگا جبکہ دو گواہ قاضی کے سامنے گواہی دیں کہ یہ خط فلاں قاضی کا تب کا ہے اور یہ اس کی مہر ہے۔ (فتح القدیر: ۵/۴۷۸)

اور ایسے حقوق جو شبہات کی وجہ سے دور ہو جاتے ہیں جیسے حدود اور قصاص ان میں ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام قبول نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ قاضی کے خط میں بدلیت کا شبہ موجود ہے وہ اس طریقہ پر کہ گواہوں نے قاضی کاتب کے سامنے گواہی دی ہے اور قاضی کاتب نے اس کو قلم بند کر کے قاضی مکتوب الیہ کی طرف منتقل کر دیا ہے تو یہ شہادت علی الشہادت کے قبیل سے ہو گیا اور حدود اور قصاص میں چوں کہ شہادت علی الشہادت کو قبول نہیں کیا جاتا اس لئے خط قاضی الی القاضی بھی قبول نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ حدود اور قصاص کی بنیاد ساقط کرنے پر ہے یعنی امکانی کوشش یہ ہونی چاہئے کہ ان کو ساقط کر دیا جائے حالاں کہ خط قاضی قبول کرنے میں ان کو ثابت کرنا لازم آتا ہے اس لئے خط قاضی حدود اور قصاص میں قبول نہ ہوگا۔ (فتح القدیر: ۴۸۵/۵)

اسی طرح عقار یعنی زمین، مکان وغیرہ میں بھی کتاب القاضی الی القاضی کو قبول کر لیا جاتا ہے کیونکہ زمین کی شناخت حدود اربعہ بیان کرنے سے ہو جاتی ہے اشارہ کی ضرورت نہیں ہے اور ابھی بیان ہوا کہ جن میں اشارہ کی ضرورت نہ ہو اس میں خط قاضی قبول کیا جاتا ہے، لہذا زمین میں بھی خط قاضی قبول کر لیا جائے گا۔ ہاں البتہ اعیان منقولہ جیسے کپڑا، جانور، غلام، باندی ان میں خط قاضی قبول نہیں کیا جاتا کیونکہ اموال منقولہ اشارہ کے محتاج ہوتے ہیں البتہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کے بارے میں خط قاضی قبول کر لیا جائے گا، کیوں کہ غلام خارج بیت خدمت کرنے کی وجہ سے بھاگنے پر زیادہ قادر ہے اس لئے غلام کے بارے میں خط قاضی کی ضرورت پیش آئے گی لیکن یہ ضرورت باندی کے حق میں نہیں ہے کیوں کہ باندی اندرون خانہ خدمت کرتی ہے اس لئے اس کو بھاگنے پر زیادہ قدرت نہیں ہے اس لئے باندی کے بارے میں خط قاضی کی ضرورت پیش نہ آئے گی۔ خلاصہ یہ کہ جہاں خط قاضی کی ضرورت ہے وہاں قبول کر لیا جائے گا اور جہاں ضرورت نہیں وہاں قبول نہیں کیا جائے گا اور حضرت امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ خط قاضی کو غلام اور باندی دونوں کے اندر قبول کر لیا جائے گا۔

حضرت امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جو چیزیں منقول ہیں ان سب میں بھی خط قاضی مقبول ہے اسی پر متأخرین کا فتوی ہے۔ (فتح القدیر: ۴۷۸/۵)

فائدہ:- ماقبل میں مذکور ہوا کہ خط قاضی کے معتبر ہونے کے لئے گواہوں کی شہادت اور قاضی کی مہر کا ہونا ضروری ہے البتہ خط کے مضمون کو گواہوں کے سامنے پڑھ کر سنانا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضروری نہیں جبکہ طرفینؒ اس کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ نیز امام ابو یوسفؒ نے مہر کو بھی ضروری قرار نہیں دیا بس اتنا کافی ہے کہ گواہوں کو اس بات کا گواہ بنا دیا جائے کہ یہ تحریر قاضی کاتب کی ہے شمس الائمہ سرخسیؒ نے امام ابو یوسفؒ کی رائے کو ترجیح دی ہے اس لئے کہ یہ مسئلہ قضاء کے متعلق ہے۔ (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر: ۴۸۲/۵)

۲۲۳ قاعدہ:- **الكسب يملك بملك الأصل.**

ترجمہ:- اصل کے مملوک ہونے کی وجہ سے کمائی بھی مملوک ہوگی۔

تشریح:۔ اصل یعنی کمانے والا مملوک ہے خودمختار اور آزاد نہیں ہے تو اس کی کمائی بھی مملوک ہوگی یعنی اس شخص کی ملک سمجھی جائے گی جس کی ملک میں اصل یعنی کمانے والا ہے، شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ کے تحت یہ مثال ذکر کی ہے کہ مثلاً کسی مدبر غلام کو مشرکین نے ماسور بنالیا تو اس کی وجہ سے وہ مدبر غلام اس کے قدیم آقا کی ملک سے خارج نہیں ہوگا لہذا جب وہ غلام اس حربی سے بھاگ کر یا امان لے کر دارالاسلام میں ایسی حالت میں آجائے کہ اس کے ساتھ اس کا کمایا ہوا کچھ مال بھی ہو تو وہ مدبر غلام اور مال سب اس کے قدیم آقا کی ملک شمار ہوگا اس لئے کہ اس نے ایسی حالت میں مال کمایا ہے کہ وہ خود مملوک ہے اور مملوک کا مال مالک کا ہوتا ہے۔(شرح سیر کبیر:۳۳۶/۴)

اسی وجہ سے قدوری میں یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ جب مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس پر رقیت کا حکم لگ جائے گا اور اس نے جو مال کمایا ہے اس کے آقا کی ملک شمار ہوگا اس لئے کہ مکاتب جب مملوک ہے تو اس کی کمائی بھی آقا کی مملوک شمار ہوگی۔(قدوری ص۱۹۹) .

۲۲٤قاعدہ:۔ كسر عظم الميت ككسر عظم الحي .(الحديث)(شرح سیر کبیر:۹۲/۱)

ترجمہ:۔ مردہ کی ہڈی کو توڑنا زندہ کی ہڈی کو توڑنے کے مانند ہے۔

تشریح:۔ انسان موت کے بعد بھی ایسا ہی قابل احترام ہے جیسا کہ وہ اپنی حیات میں قابل احترام تھا لہذا بلاضرورت شدیدہ مردہ کی ہڈی کو توڑنا اور اس سے علاج جائز نہیں جس طرح زندہ شخص کی ہڈی توڑ کر اس سے علاج جائز نہیں۔اسی طرح انسان خواہ مردہ ہو یا زندہ بلاضرورت شدیدہ کے اس کے اعضاء کا استعمال جائز نہ ہوگا قاعدہ کی تشریح میں ''بلاضرورت شدیدہ'' یہ قید ملحوظ ہے اس لئے کہ ضرورت کے وقت انسانی اعضاء کا استعمال اور ان اعضاء کو دوسرے انسان کے جسم میں جوڑنے کی بہت سے مفتیان کرام نے اجازت دی ہے بشرطیکہ کوئی مریض ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اسکا کوئی عضو اس طرح بیکار ہو کر رہ گیا ہے کہ اگر اس عضو کی جگہ کسی دوسرے انسان کے عضو کی اس کے جسم میں پیوندکاری نہ کی جائے تو قوی خطرہ ہے کہ اس کی جان چلی جائے گی اور سوائے انسانی عضو کے کوئی دوسری شي اس کمی کو پورا نہیں کرسکتی اور ماہر، قابل اطباء کو یقین یا ظن غالب ہے کہ عضو انسانی کی پیوندکاری کی صورت میں اس کی جان بچ جائے گی تو ایسی ضرورت اور بے بسی کے عالم میں عضو انسانی کی پیوندکاری کرا کر اپنی جان بچانے کی تدبیر کرنا مریض کے لئے مباح ہوگا جبکہ جس زندہ شخص کا عضو نکالا جا رہا ہے اس کی وجہ سے اس کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑے اور اگر مردہ شخص کا عضو لیا جا رہا ہے تو ضروری ہے کہ اس نے خود زندگی میں اجازت دی ہو نیز اس کے ورثاء کا بھی اس کے لئے راضی ہونا ضروری ہے۔

یہ بات یاد رہے کہ مذکورہ مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے بلکہ اس کے برخلاف بہت سے مفتیان کرام عدم جواز کے قائل ہیں اور عدم جواز کو معقول دلائل کی وجہ سے ثابت کر رہے ہیں۔(دیکھئے بحث ونظر ص۱۶۹ اعضاء کی پیوندکاری:اور جدید فقہی مسائل:۶۹/۵)

۲۲۵قاعدہ:۔ كل شفع من النفل صلاة .

ترجمہ:۔ نفل نماز کا ہر شفع (دو رکعت) مستقل نماز ہے۔

تشریح:۔ شفع جفت عدد کو کہا جاتا ہے یعنی خلاف وتر اور مراد یہاں دو رکعت ہے یعنی نفل نماز کی ہر دو رکعت مستقل نماز ہے۔ اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے چار رکعت کی نیت سے نفل نماز شروع کی اور پہلی دو رکعتوں میں قراءت کی اور قعدہ کیا، پھر بعد کی دو رکعتوں کو فاسد کر دیا تو دو ہی رکعت قضاء کرے گا کیونکہ پہلا شفع تو قعدہ کرنے کے بعد پورا ہو گیا اور تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونا نئے تحریمہ کے مرتبہ میں ہے لہذا اس شخص نے تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو کر اپنے اوپر دو رکعت کو لازم کیا ہے اور اس کو فاسد کرنے کی وجہ سے دو ہی رکعت کی قضاء لازم ہوگی۔ قضاء کا حکم اس وقت ہے جب کہ بعد کے شفع کو شروع کرنے کے بعد فاسد کیا ہو یعنی تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونے کے بعد فاسد کر دیا ہو اور اگر شفع ثانی کو شروع کرنے سے پہلے فاسد کر دیا یعنی تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہی نہیں ہوا تو اس پر کسی چیز کی قضاء واجب نہیں ہوگی اسلئے کہ دو رکعت پر قعدہ کرنے سے شفع اول تو پورا ہو گیا اور شفع ثانی کو ابھی شروع ہی نہیں کیا لہذا قضاء کا کوئی مسئلہ ہی پیش نہیں آیا۔ البتہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ شفع اول کو فاسد کرے یا شفع ثانی کو بہر دو صورت چار رکعت کی قضاء کرے گا۔ یہ بات یاد رہے کہ طرفین کے نزدیک صرف شفع ثانی کی قضاء کا حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ پہلی دو رکعت کے بعد قعدہ کر لیا ہو لیکن اگر قعدہ کئے بغیر تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا اور پھر نماز کو فاسد کر دیا تو بالاتفاق چار رکعت کی قضاء لازم ہوگی اس لئے کہ قعدہ نہ کرنے کی وجہ سے شفع اول بھی پورا نہیں ہوا اور شفع ثانی کو بھی فاسد کر دیا اس لئے پوری چار رکعت کی قضاء لازم ہوگی۔

نیز اسی قاعدہ کی بنا پر نفل کی تمام رکعتوں میں قراءت واجب ہے اس لئے کہ نفل کا ہر شفع مستقل نماز ہے اور تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونا نئے تحریمہ کے درجہ میں ہے اسی وجہ سے پہلی تحریمہ کی وجہ سے ہمارے اصحاب کے مشہور قول کے مطابق صرف دو ہی رکعت واجب ہوگی خواہ چار رکعت کی نیت کی ہو۔ اور جب تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونا نئے تحریمہ کے درجہ میں ہے اس لئے ہمارے علماء احنافؒ نے فرمایا ہے کہ تیسری رکعت میں ثناء (سبحانك الله) بھی پڑھے گا۔ (هدایہ:۱/۱۴۸)

۲۳۶ قاعدہ:۔ كل صلوٰة اديت بكراهة التحريم وجبت إعادته.

ترجمہ:۔ ہر وہ نماز جس کو کراہت تحریمی کے ساتھ ادا کیا گیا ہو اس کا اعادہ واجب ہے۔

تشریح:۔ جو امور ماہیت نماز سے متعلق ہیں (داخل نماز ہیں) ان میں کراہیت تحریمی کا ارتکاب ہو جائے مثلاً کوئی واجب چھوڑ دیا جائے تو نماز واجب الاعادہ ہے اور جو امور ماہیت نماز سے متعلق نہ ہوں ان میں کراہیت تحریمی کا ارتکاب ہو جائے تو نماز کا اعادہ واجب نہیں چنانچہ شامی میں ہے" الا ان يدعى تخصيصها بأن مرادهم بالواجب ر السنة التى تعاد بتركه ما كان من ماهية الصلوة...... إلى قوله......يجب الترتيب فى سور القرآن فلو قرأ منكوسا أثم لكن لا يلزمه سجود السهو لأن ذالك من واجبات القراءة لا من واجبات الصلوٰة كما ذكره فى البحر فى باب السهو (ردالمختار:۲/۱۳۰ ادارالکتاب) اس سے واضح طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ داخلِ صلوٰۃ میں

سے کسی شئی سے کراہیت تحریمی کا ارتکاب ہوا ہو تو نماز واجب الاعادہ ہوگی ورنہ نہیں۔ لہٰذا قراءت فاتحہ، قنوت، تشہد، تکبیرات عیدین میں سے کسی کو سہواً ترک کردیا اسی طرح جہری نماز میں آہستہ قراءت پڑھ لی یا اس کے برعکس کیا تو نماز واجب الاعادہ ہوئی جبکہ سجدۂ سہو نہ کیا ہو۔ (ھدایہ:۱/۱۵۲، بوادر النوادر ص ۱۲۷، ملفوظات فقیہ الامت:۲/۲۳)

اگر نماز میں کراہیت کا ارتکاب ایسے عمل کی وجہ سے ہوا ہے جس کا تعلق خارج صلوٰۃ سے ہے مثلاً تصویر والے کپڑوں میں نماز اداء کرنا اسی طرح نمازی کے سر کے اوپر یا سامنے تصویر ہونے کی حالت میں نماز ادا کرنا مکروہ ہے ایسی صورت میں نماز کا اعادہ واجب تو نہیں البتہ احتیاطاً اعادہ کرلے تاکہ نماز بغیر کراہت کے اداہو جائے۔ عنایہ میں ان اشیاء کے ذکر کرنے کے بعد کہ جن سے نماز مکروہ ہوتی ہے اور جن کا تعلق خارج صلوٰۃ سے ہے یہ عبارت مذکور ہے (**و تعاد علی وجہ غیر مکروہ**) **ای تعاد الصلوٰۃ للإحتیاط علی وجہ لیس فیہ کراھیۃ.** (فتح القدیر بیروت:۱/۳۶۲) لیکن اعادہ وقت کے ساتھ خاص ہے، خروجِ وقت کے بعد اعادہ نہیں کیا جائے گا۔ (الاشباہ والنظائر ص ۱۹۲)

۲۲۷ قاعدہ:- کل صلوٰتین لا یجوز بناء أحد هما علی الأخری فی حق المنفرد لا یجوز بناء أحدهما علی الأخری فی حق إمامه.

ترجمہ:- ہر دو نمازیں کہ ان دونوں میں سے ایک کی بناء دوسری نماز پر جائز نہیں ہے منفرد کے حق میں تو امام کے حق میں بھی ایک کی بناء دوسری پر جائز نہیں۔

تشریح:- منفرد اور امام دونوں کے حق میں ایک نماز کو دوسری نماز پر بناء کے سلسلہ میں قاعدہ یہ ہے کہ ادنی کی بناء اعلیٰ پر جائز ہوگی اس کے برخلاف اعلیٰ کی بناء ادنیٰ پر جائز نہ ہوگی چنانچہ ھدایہ میں کہا ہے کہ اگر تندرست آدمی نے نماز کا ایک حصہ کھڑے ہوکر اداء کیا پھر درمیان نماز ایسا مرض لاحق ہوگیا کہ قیام پر قادر نہ رہا تو اگر رکوع، سجدہ پر قدرت ہو تو بیٹھ کر رکوع ،سجدہ کے ساتھ نماز پوری کرے۔ اور اگر رکوع، سجدہ پر قدرت نہ ہو تو رکوع، سجدہ کا اشارہ کرے اور نماز پوری کرے، اور اگر اس قدر مریض ہوگیا کہ بیٹھنے پر بھی قدرت نہ رہی تو چت لیٹ کر نماز پوری کرے، کیونکہ ان تینوں صورتوں میں ادنیٰ کی بناء اعلیٰ پر ہے اور ادنی کی بناء اعلیٰ پر جائز ہے جیسے کہ ادنیٰ حال والے کا اعلیٰ حال والے کی اقتداء کرنا جائز ہے۔ یعنی جس طرح بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کا کھڑے ہوکر پڑھنے والے کی اقتداء جائز ہے اسی طرح خود اپنے حق میں (منفرد کے حق میں) یہ بات جائز ہے کہ نماز کا اول حصہ کھڑے ہوکر پڑھے پھر عذر کی وجہ سے بعد کا حصہ بیٹھ کر پڑھے۔

اور اگر کسی شخص نے عجز کی وجہ سے نماز کا ایک حصہ اشارہ کے ساتھ اداء کیا پھر درمیان نماز رکوع اور سجدے پر قادر ہو گیا تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وہ شخص نماز از سرنو پڑھے اور بناء نہ کرے۔ دلیل یہ ہے کہ جس طرح رکوع کرنے والے کا اشارہ کرنے والے کی اقتداء کرنا جائز نہیں اسی طرح بناء کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔

اسی طرح کسی شخص نے مرض کی وجہ سے رکوع اور سجدہ کے ساتھ بیٹھ کر نماز کا ایک حصہ ادا کیا پھر درمیان نماز ہی

تندرست ہوکر قیام پر قادر ہو گیا تو شیخینؒ کے نزدیک کھڑے ہوکر اپنی نماز پر بناء کرے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک از سرِ نو پڑھے۔

امام محمدؒ اور شیخینؒ کا اصل اختلاف اس بات میں ہے کہ قائم قاعد کے پیچھے اقتداء کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور حضرات شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے لہذا شیخینؒ کے نزدیک منفرد کے حق میں بھی بناء جائز ہوگی۔ (ھدایہ ۱۶۲/۱)

تفصیل کے لئے دیکھئے تاسیس النظر ص ۷۱—

۲۲۸ قاعدہ:- كل عقد له مجيز حال وقوعه توقف للإجازة وإلا فلا.

ترجمہ:- ہر وہ عقد کہ اسکے وقوع کی حالت میں اس کو جائز قرار دینے والا موجود ہو تو وہ عقد اجازت پر موقوف رہے گا ورنہ نہیں۔

تشریح:- قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی عقد کے واقع ہونے کی حالت میں اگر عقد کو جائز قرار دینے والا کوئی موجود ہو تو وہ عقد باطل نہیں ہوگا بلکہ اجازت پر موقوف رہے گا اور اگر کوئی مجیز نہ ہو تو وہ عقد ہی منعقد نہیں ہوگا بلکہ باطل شمار ہوگا چنانچہ شامی میں ہے کہ کسی صغیرہ نے اپنا نکاح کسی سے کرلیا اور عقد ایسی جگہ میں واقع ہو رہا ہے کہ اس صغیرہ کا نہ کوئی ولی وہاں موجود ہے اور نہ ہی حاکم اور بادشاہ موجود ہے لیکن وہ جگہ بادشاہ کی ولایت کے ماتحت داخل ہے تو ایسی صورت میں یہ عقد منعقد ہوکر موقوف رہے گا کیونکہ "السلطان ولی من لا ولی له" اصول کے تحت جب وہ جگہ سلطان کی ولایت میں داخل ہے تو سلطان اس صغیرہ کا ولی قرار پایا اور جب سلطان ولی قرار پایا تو عقد کے وقت مجیز موجود ہوا اور جو عقد مجیز کی موجودگی میں واقع ہو وہ موقوف ہوا کرتا ہے لہذا یہ عقد بھی موقوف ہوگا اور صغیرہ جب بالغ ہو جائے اور اس عقد کو نافذ کردے تو وہ عقد نافذ ہوگا اور اگر صغیرہ بعد البلوغ رد کر دے تو عقد باطل ہوگا۔ لیکن اگر یہی صورت دار الحرب یا سمندر یا جنگل میں پیش آئی کہ وہ مواقع سلطان کی ولایت کے تحت داخل نہیں ہیں ایسی صورت میں وہ عقد ہی منعقد نہ ہوگا کیونکہ عقد کے وقت مجیز ہی موجود نہ تھا اور جس عقد کے وقت مجیز موجود نہ ہو وہ عقد ہی باطل قرار پاتا ہے مذکورہ حکم صغیرہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ صغیر کے لئے بھی یہی حکم ہے۔ (از شامی نعمانیہ ۳۱۶/۲)

فائدہ:- مذکورہ صورت میں دراصل یہ عقد سلطان کی اجازت پر موقوف ہونا چاہئے لیکن چونکہ سلطان کو ایسے عقود کی اطلاع نہیں ہوتی کہ اسکی اجازت پر فیصلہ کیا جائے لہذا سلطان کی اجازت سے پہلے پہلے اگر وہ صغیر اور صغیرہ بالغ ہو جائیں تو اب وہ خود مختار ہوگئیں لہذا انہیں کے نفاذ کا اعتبار ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب.

اسی طرح اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے اگر کسی فضولی نے کسی صغیر یا صغیرہ کے مال کو فروخت کر دیا تو یہ بیع ولی کی اجازت پر موقوف ہوگی کیونکہ صغیر اور صغیرہ کے مال پر ولی کو ولایت حاصل ہے لہذا عقد کے وقت مجیز پایا گیا اور عقد کے وقوع کے وقت مجیز موجود ہو تو وہ عقد موقوف رہتا ہے اس لئے یہ بیع بھی موقوف ہوگی لیکن اگر کسی فضولی نے صغیر کی بیوی کو طلاق دیدی تو طلاق واقع نہ ہوگی اور یہ طلاق ولی کی اجازت پر موقوف نہ ہوگی کیونکہ صغیر کی بیوی کو طلاق دینے کی ولایت ولی کو حاصل نہیں ہے لہذا طلاق کے وقت کوئی مجیز نہیں ہے اور مجیز کی عدم موجودگی میں عقد ہی منعقد نہیں ہوتا بلکہ باطل ہو جاتا ہے

اس لئے طلاق کا وقوع ہی نہیں ہوگا اور یہی حکم صغیر کے غلام کو آزاد کرنے کا ہے اور اس کے مال کو ہبہ یا صدقہ کرنے کا ہے، کہ یہ امور منعقد ہی نہ ہوں گے بلکہ باطل قرار پائیں گے۔ ہاں اگر یہ تمام امور فضولی نے کسی بالغ کے لئے انجام دیئے تو بالغ کی اجازت پر موقوف ہوں گے۔ اس لئے کہ بالغ ان تصرفات کا مالک ہے لہذا مجیز پایا گیا اور مجیز کے وقت ولی کی اجازت پر موقوف رہتا ہے اس لئے اگر بالغ اجازت دیدے تو یہ سب امور نافذ ہو جائیں گے اور اگر رد کرے تو باطل قرار پائیں گے چنانچہ بدائع میں کہا ہے **وعلى هذا يخرج ما إذا طلق الفضولي إمرأة البالغ أو أعتق عبده أووهب ماله أو تصدق به أنه ينعقد موقوفا على الإجازة لأن البالغ يملك هذه التصرفات بنفسه فكان له مجيزا حال وجودها فيتوقف على إجازة المالك وبمثله لو فعل ذالك على الصبي لا ينعقد لأن الصبي ليس من أهل هذه التصرفات بنفسه.** (بدائع: ۳۴۵/۴ مطبوعہ دار الکتاب) (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے شرح مجلہ سلیم رستم باز: ۲۰۵/۱)

۲۲۹ قاعدہ:- كل قربة كانت على سبيل الإباحة إستوى فيه الغني والفقير.

ترجمہ:- ہر وہ قربت جو اباحت کے طریقہ پر ہو تو اس میں غنی اور فقیر سب برابر ہیں۔

تشریح:- قربت ایسے فعل، نیکی اور طاعت کو کہا جاتا ہے جس پر ثواب مرتب ہو اور اللہ سے قربت کا ذریعہ ہو۔

جو کار خیر بطریق اباحت ہو تملیک کے طریقہ پر نہ ہو تو اس کار خیر میں غنی اور فقیر سب برابر ہیں یعنی ان سب کے لئے وہ کام کرنے کی اجازت ہے۔ چنانچہ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے کہا ہے کہ کسی نے اپنا گھوڑا اللہ کے راستہ میں غزوہ کرنے کے لئے دیا تا کہ کوئی غازی اس پر سوار ہو کر غزوہ کرے اور دینے والے کو اس کا ثواب ملے تو جس وکیل کو اسنے یہ گھوڑا اس نیت سے دیا ہے اس کے لئے جائز ہے کہ جس غازی کو چاہے اس کو دے خواہ وہ غازی غنی ہو یا فقیر اس لئے گھوڑا دینا علی سبیل الاباحت ہے اور جو کام علی سبیل الاباحت ہو اس میں غنی اور فقیر دونوں برابر ہیں۔

اسی طرح اگر کسی نے مسافر لوگوں کے قیام کے لئے کوئی مہمان خانہ بنایا تو اس میں غنی اور فقیر سب مسافر قیام کر سکتے ہیں یا کسی نے راہ گزر لوگوں کے لئے پانی کی سبیل قائم کر دی یا مسلمانوں کی تدفین کے لیئے کوئی مقبرہ بنا دیا تو اس سبیل سے سب لوگوں کو پینے کی اجازت ہوگی اور مقبرہ میں سب مسلمانوں کو دفن کیا جا سکے گا خواہ وہ غنی ہو یا فقیر۔ (شرح سیر کبیر: ۲۷۸/۵)

۲۳۰ قاعدہ:- كل قرض جر نفعا فهو ربا حرام.

ترجمہ:- ہر وہ قرض جس سے نفع حاصل کیا جائے تو وہ نفع ربا ہے جو حرام ہے۔

تشریح:- ربوا اس زیادتی کو کہا جاتا ہے جو عقد معاوضہ میں عوض سے خالی ہو۔ قاعدہ کا مفہوم بالکل واضح ہے کہ جو نفع قرض دینے کی وجہ سے حاصل ہو وہ ربوا کے حکم میں ہے اس کا لینا اور استعمال کرنا ناجائز اور حرام ہے، اس کو واپس کرنا ضروری ہے، ربوا کی مروجہ صورت کہ مثلاً ایک لاکھ روپے کسی سے لئے اور اس کو ایک لاکھ دس ہزار واپس کرنا تو دس ہزار مقرض کے پاس جو آرہے ہیں وہ بلا معاوضہ محض قرض دینے کی وجہ سے آرہے ہیں تو وہ دس ہزار ربوا ہے اس کا لینا کسی صورت میں جائز نہیں ہے۔

اصل ہمدردی تو یہ تھی کہ کسی پریشان اور حالات زدہ شخص کی امداد کی جاتی اور اگر بلا معاوضہ امداد کی ہمت نہ ہو تو پھر قرض حسنہ دے کر اس فضیلت کو حاصل کیا جاتا جو قرض دینے والے کے حق میں احادیث میں وارد ہوئی ہے چنانچہ اسلامی دستور کے بنیادی اصول میں مفتی عزیز الرحمٰن نے یہ حدیث نقل فرمائی ہے کہ جو آدمی یہ چاہے کہ اس کی دعاء قبول ہو اور اس کی مصیبت دور ہو اس کو چاہئے کہ وہ تنگ دست کو ڈھیل دے (بحوالہ احمد ابو یعلی) ایک دوسری حدیث میں فرمایا ہے کہ جو آدمی قرضدار کا قرضہ ادا کرانے کی کوشش کرتا ہے اس کے لئے زمین کے جانور، پانی کی مچھلیاں دعاء کرتی ہیں اور اس کے ہر قدم کے بدلہ جنت میں ایک درخت اگایا جاتا ہے اور اس کے سب گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ (بحوالہ بزاز) (اسلامی دستور ص ۶۵)

لیکن موجودہ ماحول میں وہ ہمدردی بالکل مفقود ہو چکی ہے اور مزید ظلم یہ کہ مختلف حیلوں اور بہانوں کے ذریعہ سودی رقم حاصل کی جاتی ہے جو ایک بڑی مصیبت اور معاشرے میں بگاڑ اور امن کے ختم کرنے کا بڑا سبب ہے۔

موجودہ ماحول میں بڑے شہروں میں عام طور پر یہ صورت رائج ہے کہ بطور ڈپازٹ کے ایک بڑی رقم مالک مکان کو دے کر اس سے بلا معاوضہ مکان کو ایک مدت تک کے لئے حاصل کیا جاتا ہے اور مدت پوری ہونے کے بعد بطور ڈپازٹ کے دی ہوئی پوری رقم وصول کر کے مکان واپس کیا جاتا ہے اور مکان لینے کے بعد یا تو وہ خود صاحب اس میں رہائش اختیار کرتے ہیں اور بہت سے احباب مکان کو کرایہ پر دے کر اجرت میں ایک بڑی رقم حاصل کر لیتے ہیں اور مستقل اس کو اچھا کاروبار سمجھتے ہیں حالانکہ یہ دونوں صورتیں اس قاعدہ کی روشنی میں ناجائز اور حرام ہے۔ مکان میں بلا اجرت رہنا ربا کے حکم میں ہے۔ اسی طرح اس مکان کو کرایہ پر دے کر اجرت حاصل کرنا بھی ربا ہی ہے اور بعض حضرات بطور حیلہ کے ڈپازٹ دے کر مکان حاصل کرتے ہیں اور برائے نام اجرت طے کرتے ہیں مثلاً دوسو یا تین سو روپے جبکہ اس علاقہ میں مکان کا کرایہ چار پانچ ہزار روپے چل رہا ہے۔ یاد رہے کہ یہ صورت بھی ناجائز ہے اور جو کرایہ عرف سے کم دے کر بچالیا جاتا ہے وہ شرعی طور پر ربا ہے جس سے احتراز لازم ہے، اس لئے کہ یہ تمام صورتیں **کل قرض جر نفعا الخ** کے تحت داخل ہو کر ممنوع ہیں۔ یہی حکم ہوگا ہوٹل یا اس کا اسٹورس ڈپازٹ دے کر لینے کی صورت میں۔

کسی صاحب نے غفلت یا مسئلہ سے ناواقفیت کی بناء پر ایسا معاملہ کر دیا ہے تو اس مقرض کے ذمہ اس مکان کا پورا کرایہ دینا لازم ہوگا جو اس علاقہ میں رائج ہو دیکھئے عالمگیری: ۵۲۱/۴ **لو استقرض رجل دراهم من رجل وقال اسكن حانوتي هذا ......إلى قوله وقيل الصحيح أنه يجب أجر المثل في الوجهين كذا في المضمرات .**

۲۳۱ قاعدہ:- كل ما لا يختلف با لمستعمل فا لتقييد باطل.

ترجمہ:- ہر وہ شیٔ جو مستعمل کی وجہ سے بدلتی نہیں تو مخصوص شخص کے لئے استعمال کی قید لگانا باطل ہے۔

تشریح:- شامی میں کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے مکان کو رہائش کے لئے اجرت پر لیا تو مستاجر کے لئے یہ بات جائز ہو گی کہ وہ خود اس مکان میں سکونت اختیار کرے یا اپنے علاوہ کسی اور کو رہائش کے لئے وہ مکان دے خواہ مالک مکان نے یہ قید

لگائی ہو کہ خود مستأ جراس میں رہے گا دوسروں کو دینے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ مکان ایسی شيء ہے کہ مستعمل کے بدلنے سے اس میں کوئی فرق نہیں پڑتا، لیکن اگر مستعمل کے بدلنے سے شيء میں فرق آسکتا ہے تو بلا اذن مالک کے کسی اور کو استعمال کے لئے دینے کی اجازت نہ ہوگی مثلاً پہننے کے لئے کپڑا یا سواری کے لئے جانور اجرت پر لیا تو خود مستأ جر ہی وہ کپڑا استعمال کرسکتا ہے بلا اذن مالک دوسروں کو دینے کی اجازت نہ ہوگی اسی طرح جانور پر خود ہی سوار ہوسکتا ہے دوسروں کو سواری کے لئے دینے کی اجازت نہ ہوگی اس لئے کہ یہ اشیاء ایسی ہیں کہ مستعمل کے بدلنے سے ان میں فرق آسکتا ہے لہٰذا اگر ان اشیاء کے مالک نے صراحۃً قید ذکر کردی ہو تو عمل ضروری ہے ہی اور اگر قید نہ لگائی ہو تب بھی اس شرط کے ساتھ مقید ہوگا کہ خود مستأ جر ہی استعمال کرے اس لئے ان اشیاء کے بارے میں یہی عرف جاری ہے اور "التعيين بالعرف كالتعيين با النص" اصول کی وجہ سے وہ قید ملحوظ ہوگی اس لئے کہ وہ قید مفید ہے، اسی طرح دوکان کو اجرت پر لیا تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا نیز اس میں ہر ایسا کام بھی کرسکتا ہے جس کا عام طور پر عرف ورواج ہو ہاں البتہ ایسا کام نہیں کرسکتا جس سے دوکان، مکان کی دیواروں کو نقصان پہنچ سکتا ہے جیسے لوہاری، دھوبی اور پیسائی کا کام۔ ان کاموں کے لئے مالک مکان سے اجازت لینا شرط ہے۔ (شامی: ۳۲/۹ مطبوعہ دار الکتاب)

۲۲۳ قاعدہ:- كل ما يجوز فعله بغير إقراع الأولى للإمام أن يقرع تطييبا للقلوب و نفيا للتهمة.

ترجمہ:- ہر وہ کام جس کا بلا قرعہ اندازی کے کرنا جائز ہے۔ امام کے لئے بہتر یہ ہے کہ قرعہ اندازی کرے دل جوئی اور تہمت سے بچنے کے لئے۔

تشریح:- ہدایہ میں کہا ہے کہ اگر کسی شخص کی دو تین بیویاں ہوں تو اس پر لازم ہے کہ شب باشی کے لئے باری لگائے اور اس میں برابری کا خیال رکھے اس لئے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ جس شخص کی دو بیویاں ہوں اور وہ شب باشی کے بارے میں ایک کی طرف مائل ہوگیا تو وہ قیامت کے دن ایسی حالت میں آئے گا کہ اس کا آدھا حصہ جھکا ہوا ہوگا۔ نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ ﷺ اپنی ازواج مطہرات کے درمیان باری کے سلسلہ میں بہت انصاف فرمایا کرتے تھے۔

لیکن بیویوں کا یہ حق نہیں ہے کہ سفر کی حالت میں بھی باری کا خیال رکھا جائے بلکہ شوہر جس کے ساتھ چاہے سفر کرسکتا ہے لیکن دل جوئی کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ ان کے درمیان قرعہ اندازی کرے اور جس کا نام نکل آئے اس کے ساتھ سفر کرے چنانچہ اللہ کے رسول ﷺ کا بھی یہی معمول تھا کہ آپ ﷺ جب سفر کا ارادہ فرماتے تو اپنی ازواج کے درمیان قرعہ اندازی فرماتے تھے لیکن یہ قرعہ اندازی واجب نہیں جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا بلکہ مستحب اور اولیٰ ہے اس لئے کہ شوہر کے لئے یہ بات بھی جائز ہے کہ سفر میں کسی کو ساتھ نہ لے جائے اسی طرح اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ جس کے ساتھ سفر کرنا چاہے کرسکتا ہے لہٰذا جس بیوی کے ساتھ سفر کیا ہے وہ مدت، باری میں شمار نہ ہوگی۔ (ھدایہ: ۳۴۹/۲، اعلاء السنن: ۱۱۸/۱۱)

تنبیہ:- اس قاعدہ کی اصل یہی حدیث ہے جس کو ما قبل میں بیان کیا گیا کہ سفر کے سلسلہ میں آپ ﷺ قرعہ اندازی

فرمایا کرتے تھے حالانکہ آپ ﷺ کے لئے بغیر قرعہ اندازی کے بھی کسی بھی زوجہ کے ساتھ سفر کرنا جائز تھا۔ (از شرح سیر کبیر: ۷۰/۵)

۲۳۳قاعدہ:- كل ما يطالب به الانسان با لحبس و الملازمة يكون الأمر بأدائه سببا للرجوع بلا إشتراط ضمان و كل ما لا يكو ن كذالك لا يكون الأمر بأدائه سببا للرجو ع إلا باشراط الضمان .

ترجمہ:- ہر وہ حق جس کا انسان سے مطالبہ کیا جاسکے حبس اور ملازمت کے ذریعہ تو اس کے ادا کرنے کا کسی کو امر کرنا رجوع کا سبب ہوگا بغیر ضمان کی شرط کے اور ہر وہ حق جو ایسا نہ ہو تو اس کے ادا کرنے کا امر بغیر ضمان کی شرط کے رجوع کا سبب نہ ہوگا۔

تشریح :- کسی شخص کے ذمہ ایسا حق ہو کہ اگر وہ ادا نہ کرے تو اس سے وصول کیا جائے خواہ وصولیابی کے لئے اس کو قید کرنا پڑے یا اس سے چمٹا رہنا پڑے ایسے حق کے بارے میں کسی شخص سے کہا کہ تم اتنا مال فلاں صاحب کو دیدو تو دینے والا ،آمر سے اپنا دیا ہوا مال کا عوض واپس لے سکتا ہے خواہ ضمان کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو یعنی یہ کہا ہو کہ تم دیدو میں تمہیں دیدوں گا یا صرف دینے کا کہا اور واپس دینے کی کوئی بات نہیں کی دونوں صورتوں میں مامور، آمر سے اپنے دیئے ہوئے مال کا عوض وصول کرسکتا ہے مثلاً مشتری نے کسی شخص سے کہا کہ بائع کو ثمن دیدو یا غاصب نے کسی کو کہا کہ مالک کو بدل غصب دیدو یا مدیون نے کسی سے کہا کہ دائن کو اتنا مال دیدو ان تمام صورتوں میں مامور آمر سے اپنے دیئے ہوئے مال کو واپس لے سکتا ہے کیونکہ یہ تمام حقوق ایسے ہیں کہ مشتری، غاصب یا مدیون اگر اداء کرنے سے انکار کردے تو اس سے ہر حال میں وصول کیا جائے گا خواہ وصول کرنے کے لئے حبس و ملازمت کی ضرورت پڑے۔ اور جو حق اس درجہ کا نہ ہو یعنی عدم ادائیگی کی صورت میں حبس و ملازمت سے وصولیابی نہیں کی جائے گی اس کے متعلق یہ حکم ہے کہ اگر ضمان کی شرط لگائی ہے تو مامور، آمر سے اپنا مال واپس لے سکتا ہے ورنہ نہیں مثلاً کسی سائل نے کسی سے کچھ رقم کا مطالبہ کیا اس وقت اس نے دوسرے سے کہا کہ اس کو پانچ روپے دیدو اور مامور نے دے دیئے تو وہ پانچ روپے آمر سے بغیر ضمان کی شرط کے واپس نہیں لے سکتا یعنی اگر مامور نے یہ کہا کہ میں دے رہا ہوں لیکن تم مجھے واپس کردینا یا آمر نے کہا کہ ابھی دیدو میں تم کو واپس کردوں گا۔ اس صورت میں مامور آمر سے واپس لے سکتا ہے اور اگر ایسی شرط نہیں کی تو مامور آمر سے رجوع نہیں کرسکتا کیونکہ یہ ایسا حق نہیں ہے کہ نہ دینے کی صورت میں سائل حبس و ملازمت کے ذریعہ وصول کرسکے لہذا بغیر ضمان کی شرط کے رجوع نہیں کرسکتا۔ (از شرح الحموی علی الاشباہ: ۱۶۳/۲)

فائدہ:- یہ قاعدہ، قاعدہ: ۲۰۴ سے ملتا جلتا ہے بلکہ دونوں قاعدے ایک ہی ہے صرف الفاظ کا فرق ہے۔

۲۳٤قاعدہ:- كل من قبل قوله فعليه يمين.

ترجمہ:- جس شخص کے قول کو قبول کیا جائے گا تو اسکے ذمہ یمین ہوگی۔

تشریح :- قاعدہ: ٦٦ ''البينة للمدعي واليمين على من أنكر'' میں تفصیل کے ساتھ جان چکے ہو بینہ پیش کرنا کس کے ذمہ ضروری ہے؟ اور کیوں؟ اسی طرح یمین کس کے ذمہ ہے اور کیوں؟ اس قاعدہ میں اسی بات کا خلاصہ ہے کہ جب

مدعی بینہ پیش کرنے سے عاجز ہوجائے تو پھر مدعی علیہ کی بات کو قبول کیا جائے گا لیکن یمین کے ساتھ اس لئے کہ جس کی بھی بات کو قبول کیا جائے گا اس کے ذمہ یمین کا پیش کرنا ضروری ہے مثلاً قدوری مین کتاب الاجارہ میں کہا ہے کہ اگر خیاط اور صاحب ثوب کے درمیان اختلاف ہوجائے، صاحب ثوب کا کہنا ہے کہ میں نے قباء سینے کا کہا تھا اور خیاط کہتا ہے کہ قمیص سینے کا کہا تھا ایسی صورت میں صاحب ثوب کا قول معتبر ہوگا مگر یمین کے ساتھ۔اسی طرح اگر صباغ اور صاحب ثوب کے درمیان اختلاف ہو جائے، صاحب ثوب کا کہنا ہے کہ میں نے سرخ رنگنے کا کہا تھا اور تم نے زرد رنگ دیا ہے ایسی صورت میں بھی صاحب ثوب کا قول معتبر ہوگا مگر یمین کے ساتھ۔(قدوری ص۱۰۵)

خلاصہ یہ کہ اختلافی قضیوں میں اولاً مدعی اور مدعی علیہ کی تعیین کی جائے گی جس کا طریقہ قاعدہ:۶۶ میں مذکور ہے اس کے بعد مدعی سے بینہ کا مطالبہ ہوگا اگر وہ بینہ پیش کردے تو اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا اور اگر مدعی بینہ پیش کرنے سے عاجز ہے تو مدعی علیہ کی بات کا اعتبار ہوگا لیکن یمین کے ساتھ۔

اشباہ میں اس قاعدہ کو بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ دس مسائل ایسے ہیں جن میں بغیر یمین کے قول کو قبول کیا جائے گا۔(دیکھئے شرح الحموی علی الاشباہ:۱۸۴/۲)

۲۳۵قاعدہ:- كل من كان محبوسا بحق الغير كانت نفقته عليه .

ترجمہ:- جو شخص غیر کے حق کی وجہ سے محبوس ہو تو اس کا نفقہ اس غیر پر ہوگا۔

تشریح :- یہ قاعدہ عقل کے موافق ہے کہ جب کوئی شخص کسی دوسرے کے حق کی وجہ سے محبوس ہے تو اس کا نفقہ اسی غیر پر ہونا چاہئے۔ھدایہ میں کہا ہے کہ بیوی جب اپنے آپ کو شوہر کے گھر حوالے کردے تو اس کا نفقہ کپڑا اور سکنی شوہر پر ہوگا خواہ بیوی مسلمان ہو یا غیر مسلم اور نفقہ کے واجب ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ﴾ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوف ﴾ ہے۔نیز آپ ﷺ کا فرمان ہے" ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف "یہ دلائل تو نقلی دلائل ہے اور نفقہ کے واجب ہونے کی عقلی دلیل عورت کا اپنے آپ کو اپنے شوہر کے پاس روکے رکھنا ہے اور جو کوئی غیر کے حق کے ساتھ محبوس ہو تو نفقہ اسی غیر پر واجب ہوتا ہے۔اور اس قاعدہ کی اصل قاضی اور صدقات وصول کرنے والے عامل ہیں کہ انہوں نے اپنے آپ کو مسلمانوں کی مصلحتوں کے لئے روکے رکھا ہے لہٰذا ان کا نفقہ ان مسلمانوں پر واجب ہوگا جو بیت المال میں سے ادا کیا جائے گا۔(ھدایہ:۴۳۷/۲)

ہدایہ کی کتاب الرھن کی عبارت سے اعتراض نہ کیا جائے کہ شي مرھونہ مرتھن کے حق کی وجہ سے محبوس ہے اس کے باوجود اس کی حفاظت اور چرواہے کا خرچ اور نفقہ راھن کے ذمہ ہوگا نہ کہ مرتھن کے ذمہ۔(ھدایہ:۵۰۷/۴) اس لئے کہ شي مرھون کا محبوس ہونا راھن کے حق کی وجہ سے بھی ہے وہ اس طریقہ پر کہ اگر وہ شي ہلاک ہوجائے تو اس کی قیمت کے بقدر راھن کا دین ساقط ہوجائے گا لہٰذا اس کا نفقہ راھن پر ہونا چاہئے۔نیز اس پر راھن ہی کی ملکیت باقی ہے اس میں جو کچھ نفع زیادتی ہوگی وہ

راھن ہی کی شمار ہوگی لہذا اس کا نفقہ راھن ہی پر ہونا چاہئے۔(ھدایہ:۵۲۳/۴،۴۲۷/۲ حاشیہ۴)

۲۳۶ قاعدہ:۔ كلمة كل توجب الإحاطة على سبيل الانفراد .

ترجمہ:۔ کلمہ کل علی سبیل الانفراد احاطہ کو واجب کرتا ہے۔

تشریح:۔ لفظ کل افراد یا اجزاء کے احاطہ کو واجب کرتا ہے انفراد کے طریقہ پر یعنی لفظ کل اپنے مدخول کے ہر ہر فرد کو اس طرح شامل ہوتا ہے گویا اس کے ساتھ دوسرا فرد نہیں ہے علی سبیل الاجتماع احاطہ کو واجب نہیں کرتا۔اسی لئے اگر کسی ایسے شخص نے جس کی چار بیویاں ہوں اوران چاروں کے بارے میں یہ کہا "**کل امرأة لی تدخل الدار فهی طالق**" میری ہر بیوی جو مکان میں داخل ہو اس کو طلاق ہے پھر ان میں سے ایک بیوی مکان میں داخل ہوگئی تو اس پر طلاق واقع ہوجائے گی اور باقی بیویوں کے دخول پر طلاق کا وقوع موقوف نہ ہوگا کیونکہ لفظ کل ہر فرد کو علٰحدہ علٰحدہ بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔

لفظ کل کے استعمال کا طریقہ:۔ لفظ کل ہمیشہ لازم الاضافت ہے لہذا وہ صرف اسماء پر داخل ہوگا،افعال پر نہیں اس لئے کہ افعال مضاف الیہ نہیں بن سکتے اور اسماء پر داخل ہوکران کو عام بنادیتا ہے اسی لئے اگر کسی نے کہا "**کل امرأة أتزوجها فهی طالق**" یعنی ہر وہ عورت جس کے ساتھ میں نکاح کروں اس کو طلاق ہے۔تو جس عورت کے ساتھ بھی نکاح کرے گا اس پر طلاق واقع ہوجائے گی۔اگر یکے بعد دیگرے پچاس عورتوں کے ساتھ بھی نکاح کیا تو نکاح کرتے ہی ہر عورت پر طلاق واقع ہوتی رہے گی۔لیکن اگر ایک عورت کے ساتھ دو دفعہ نکاح کیا تو دوسری دفعہ اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔کیونکہ ایک عورت کے ساتھ دو دفعہ طلاق واقع ہونے کی صورت میں فعل نکاح میں عموم ہوتا ہے اور اسم کے اندر عموم نہیں ہوتا،اس لئے کہ عورت تو ایک ہی ہے اگر چہ اس کے ساتھ دو مرتبہ نکاح کیا گیا ہے حالانکہ لفظ کل بالقصد عموم اسماء پر دلالت کرتا ہے نہ کہ عموم افعال پر۔

لفظ کل کے مدخول کا معرفہ اور نکرہ ہونے کے اعتبار سے معنی میں فرق

لفظ کل چونکہ اپنے مدخول کے عموم پر دلالت کرتا ہے اس لئے لفظ کل اگر نکرہ پر داخل ہوگا تو نکرہ کے افراد کا عموم ثابت کرے گا اور معرفہ پر داخل ہوگا تو معرفہ کے اجزاء کا عموم ثابت کرے گا اور نکرہ اور معرفہ کے درمیان اس مسئلہ میں فرق واضح ہوگا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "**أنت طالق كل تطليقة**" تو بیوی پر تین طلاقیں واقع ہوگی اور اگر "**أنت طالق كل التطليقة**" کہا تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی کیونکہ پہلی صورت میں لفظ کل نکرہ پر داخل ہونے کی وجہ سے طلاق کے افراد میں عموم ثابت کرے گا اور طلاق کے کل افراد تین ہیں اس لئے عورت پر تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی اور دوسری صورت میں لفظ کل معرفہ پر داخل ہونے کی وجہ سے طلاق کے اجزاء میں عموم کو ثابت کرے گا اور طلاق اپنے تمام اجزاء کے ساتھ واقع ہوگی اور طلاق کے تمام اجزاء کا مجموعہ چونکہ ایک ہی طلاق ہوتا ہے اس لئے عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔اسی نکرہ اور معرفہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے نور الانوار میں کہا ہے کہ اگر کسی نے "**کل رمان ماکول**" کہا تو یہ درست ہے اور اگر "**کل الرمان ماکول**" کہا تو یہ جھوٹ ہوگا۔کیونکہ پہلی صورت یعنی نکرہ پر داخل ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ انار کا ہر

...فروخت ہوتا ہے اور یہ بالکل درست ہے۔ اور دوسری صورت میں یعنی معرفہ پر داخل ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوں گے ...سب کے سب کھائے جاتے ہیں اور یہ بالکل غلط اور جھوٹ ہے کیونکہ انار کا چھلکا نہیں کھایا جاتا ہے۔

کلمہ کل کے فعل پر داخل ہونے کا طریقہ:

چونکہ کل لازم الاضافت ہے اور فعل مضاف الیہ نہیں ہوتا اس لئے فعل پر داخل ہونے کے لئے "ما" مصدریہ داخل کیا جاتا ہے اور "ما" مصدریہ فعل کو مصدر کی تاویل میں کر کے اسم بنا دے گا تا کہ اس کا مضاف الیہ ہونا درست ہو جائے اور اس وقت کل ان افعال کے مصادر میں عموم پیدا کرے گا جن پر لفظ کل داخل ہوا ہے، لیکن اس وقت یہ مصدر وقت کے معنی میں ہوگا۔ چنانچہ "کلما تزوجت امرأة فهي طالق" کے معنی یہ ہوں گے "کل وقت أتزوج امرأة فهي طالق" یعنی جس وقت بھی کسی عورت سے نکاح کروں تو اس پر طلاق ہے۔ (از نور الانوار ص ۷۶)

۲۳۷ قاعدہ:- کلمة ما یوجب العموم.

ترجمہ:- کلمہ ما عموم کو واجب کرتا ہے۔

تشریح:- اس قاعدہ میں بیان کیا گیا ہے کہ کلمہ ما کے لئے عموم واجب ہے اور قاعدہ: ۲۶۰ "من و ما یحتملان العموم والخصوص وأصلهما العموم" میں کہا گیا ہے کہ "من" و "ما" عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن دونوں اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عموم کے لئے ہیں اور بطریق مجاز قرائن کی وجہ سے خصوص کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں۔ ان دو قاعدوں میں کوئی تعارض نہیں ہے اس لئے کہ قاعدہ: ۲۳۷ میں اصل وضع کا اعتبار کیا گیا ہے اور اصل وضع کے اعتبار سے چونکہ وہ دونوں کلمے عموم کے لئے ہیں اس لئے کہہ دیا گیا کہ کلمہ من عموم کو واجب کرتا ہے۔

اب قاعدہ سمجھئے کہ کلمۂ من اور اسی طرح کلمۂ ما خواہ استفہام میں استعمال ہوں یا شرط و خبر میں اپنی اصل وضع کے اعتبار سے ان میں عموم کا معنی ہوگا اگر چہ قرائن کی وجہ سے خصوص کا احتمال ہوگا مثلاً استفہام کے لئے اگر کسی نے کہا "من فی الدار" اور جواب میں صرف ایک آدمی کا ذکر کیا گیا مثلاً کہا کہ خالد ہے تو یہ جواب بھی درست ہے اور چند آدمیوں کا ذکر کیا گیا مثلاً خالد، حامد، راشد، ماجد ہیں تو یہ جواب بھی صحیح ہے اسی طرح شرط کے معنی ذکر کرتے ہوئے کہا "من زارنی فله درهم" تو جو شخص اس کی زیارت کرے گا وہ عطیہ کا مستحق ہوگا، خواہ ایک نے زیارت کی یا چند نے۔ اسی طرح اگر خبر میں استعمال کرتے ہوئے کہا "أعطی من زارنی درهما" یعنی جس نے میری زیارت کی اس کو ایک درہم دیا گیا ہے اگر ایک نے زیارت کی ہے تب بھی یہ جملہ کہہ سکتے ہیں اور اگر چند آدمیوں نے کی ہے تب بھی کہنا صحیح ہے۔ خلاصہ یہ کہ "من" اور "ما" عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن عموم میں استعمال حقیقت ہے اور خصوص میں مجاز۔

من اور ما کے استعمال کے مواقع

لفظ من کا حقیقی استعمال تو ذوی العقول کے لئے ہوتا ہے لیکن کبھی مجازاً غیر ذوی العقول کے لیے بھی استعمال ہوتا

ہے۔ذوی العقول کے لئے استعمال ہونے کی مثال رسول اللہ ﷺ کا فرمان "من قتل قتیلا فله سلبه" ہے اس حدیث میں لفظ من ذوی العقول یعنی قاتل کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور غیر ذوی العقول میں استعمال ہونے کی مثال باری تعالیٰ کا فرمان ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِيْ عَلٰى بَطْنِهٖ﴾ ہے اس آیت میں لفظ من غیر ذوی العقول یعنی جانور کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔اور لفظ ما میں اصل تو یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول کے لئے استعمال ہو لیکن کبھی کبھی مجازاً ذوی العقول کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔غیر ذوی العقول میں استعمال کی مثال جیسے کہا جائے "ما فی الدار" تو جواب درہم یا دینار یا کوئی ایسی چیز ہوگی جو غیر ذوی العقول کے قبیل سے ہو۔اور ذوی العقول میں استعمال کی مثال باری تعالیٰ کا فرمان ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ ہے یعنی آسمان اور اس کے بنانے والے کی قسم،اور آیت میں ما سے اللہ تعالیٰ مراد ہے جو ذوی العقول کے قبیل سے ہے۔

کلمہ من اپنی اصل وضع میں عموم کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے کہا "من شاء من عبیدی العتق فهو حر" اور یہ کہنے کے بعد سب غلاموں نے چاہا تو سب آزاد ہو جائیں گے۔اسی طرح کلمہ ما بھی چونکہ اپنی اصل وضع میں عام ہے اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا "إن كان ما فی بطنك غلاما فأنت حرة" تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ پورا کا پورا لڑکا ہو تو تو آزاد ہے لیکن اس باندی نے ایک لڑکا جنا اور ایک لڑکی جنی تو یہ باندی آزاد نہ ہوگی ،کیونکہ "ما فی بطنك" میں کلمہ ما عام ہے اب معنی یہ ہوں گے کہ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ سارا کا سارا لڑکا ہو تو تو آزاد ہے لیکن جب لڑکی اور لڑکا دونوں پیدا ہوئے تو باندی کے پیٹ میں جو تھا وہ کل کا کل لڑکا نہیں ہوا بلکہ کچھ حصہ لڑکا کچھ حصہ لڑکی ہے تو پورے پیٹ میں لڑکا ہونے کی شرط نہیں پائی گئی لہذا باندی آزاد نہ ہوگی۔(از نور الانوار ص ۷۹)

  

باب اللام

۲۳۸قاعدہ :-للإشارة عموم كما للعبارة.

ترجمہ-اشارۃ النص کے لئے بھی عموم ہے جیسا کہ عبارۃ النص کے لئے عموم ہوتا ہے۔

تشریح :-عبارۃ النص کا لغوی معنی:- عبارۃ، بیان کرنا، وضاحت کرنا۔ نص ،لفظ وعبارۃ۔

عبارۃ النص، نص کی وضاحت

اصطلاحی معنی:- کلام کے وہ معنی ومفہوم جس کے لئے کلام کو لایا گیا ہو-یا لفظ کا کسی تاویل کے بغیر اس حکم پر دلالت کرنا جس کے لئے اس کو لایا گیا ہے۔

اشارۃ النص کی تعریف:- کلام کے وہ معنی جو لفظ سے از روئے لغت معمولی غور وفکر کے بعد سمجھے جائیں اس طور پر کہ نہ تو اس معنی کے لئے کلام کو لایا گیا ہو اور نہ ہی وہ کلام سے مقصود ہو یا یوں کہئے-لفظ کا کسی ایسے حکم پر دلالت کرنا جو نہ تو مقصود کلام ہوں اور نہ کلام کو اس کے لئے لایا گیا ہو اور نہ ہی پورے طور پر ظاہر وواضح ہوں۔

اشارۃ النص کی تعریف سے سمجھا گیا کہ اس میں غور وفکر کی ضرورت پڑتی ہے اسی وجہ سے اشارات کی مراد کے سمجھنے میں اشخاص واذہان کا بہت اختلاف ہوتا ہے جیسا کہ فقہیات میں معروف ہے، کیونکہ تمام اشارات یکساں درجہ کے نہیں ہوتے ان میں بھی ظہور وخفاء کے اعتبار سے فرق مراتب ہوتا ہے بعض کا علم ادنی غور وفکر سے ہوتا ہے اور بعض کے لئے ذرا گہرے تأمل کی ضرورت ہوتی ہے۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں کی مثال ﴿وَعَلَى الْمَوْلُوْدِلَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُن ﴾ ہے یعنی جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ان دودھ پلانے والیوں کا کھانا اور کپڑا ہے۔

عبارۃ النص کی مثال اس طریقہ پر ہے کہ اس سے دودھ پلانے والی عورتوں کے نفقہ کے وجوب کو بیان کرنا مقصود ہے جو عبارت سے بغیر کسی غور وفکر کے سمجھ میں آرہا ہے_ اور اشارۃ النص کی مثال اس طریقہ پر ہے کہ معمولی غور وفکر کے بعد یہ بھی سمجھ میں آرہا ہے کہ بچوں کا نسب ان کے آباء (باپ) کی جانب سے ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ بچے کو باپ کی طرف منسوب کیا گیا ہے حالانکہ یہ معنی نہ تو عبارۃ سے مقصود ہے اور نہ کلام کو اس کے لئے لایا گیا ہے اور پورے طور پر ظاہر بھی نہیں ہے کہ ہر ایک اول وہلہ میں اس مفہوم کو جان وسمجھ لے یہی مفہوم اشارۃ النص ہے۔ (اصول فقہ ص ۱۶۳)

اب قاعدہ سمجھئے کہ اشارۃ النص کے لئے بھی اسی طرح عموم ہوتا ہے جیسا کہ عبارۃ النص کے لئے ہوتا ہے کیوں کہ یہ

دونوں نفس نظم سے ثابت ہوتے ہیں اور نظم کے عوارض میں سے عموم وخصوص ہیں لہذا ان دونوں میں بھی خصوص کا احتمال بھی ہوگا اور عموم کا بھی پھر عموم میں مخصوص البعض ہونے کا احتمال بھی ہوگا اور غیر مخصوص البعض ہونے کا بھی احتمال ہوگا۔

اشارۃ النص میں عموم ہو اس کی مثال باری تعالیٰ کا فرمان ﴿وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ يُقْتَلُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ أَمْوَاتٌ الاٰية﴾ ہے جو لوگ اللہ کے راستے میں قتل کر دیئے گئے ان کو مردہ مت کہو۔ یہ آیت عبارۃ النص کے اعتبار سے تو شہداء کو بلند مرتبہ ہونے پر دلالت کرتی ہے لیکن اشارۃ النص کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شہداء پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی کیونکہ قرآن حکیم نے شہداء کو زندہ قرار دیا ہیں اور زندہ آدمی پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی اور اشارۃ النص سے ثابت شدہ یہ حکم عام ہے۔ لیکن اس سے سید الشہداء عم رسول صلی اللہ علیہ وسلم حضرت امیر حمزہ رضی اللہ عنہ کو خاص کر لیا گیا کیوں کہ ان پر ستر (۷۰) بار نماز جنازہ پڑھی گئی ہے لیکن عام مخصوص البعض کی یہ مثال حضرت امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق ہوگی کیونکہ ان کے نزدیک تلوار نے چونکہ شہید کے تمام گناہوں کو مٹا دیا ہے اس لئے شہید پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائیگی۔ اور احنافؒ کے نزدیک عام مخصوص البعض کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول ﴿وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ الاٰية﴾ سے بطریق اشارۃ النص یہ بات بھی ثابت ہے کہ باپ کو اپنے بیٹے کے تمام مال میں مالک اور متصرف ہونے کا حق حاصل ہے لیکن اس سے بیٹے کی باندی کو خاص کر لیا گیا لہذا باپ کو بیٹے کی باندی میں وطی کے ذریعہ تصرف کرنے کا حق نہیں ہے جب تک کہ باپ پر اس باندی کی قیمت واجب نہ ہو جائے۔ (نور الانوار ص ۱۵۱)

۳۳۹ قاعدہ :- لصاحب الدين إذا ظفر بجنس حقه أن يأخذه.

ترجمہ :- صاحب دین کے لئے یہ بات جائز ہے کہ جب وہ اپنے حق کے جنس کے لینے پر کامیاب ہو جائے تو اس کو لیوے۔

تشریح :- چنانچہ شامی میں کہا ہے کہ دائن کے لئے یہ بات جائز ہے کہ جب وہ مدیون کے ایسے مال پر قابو پالیوے جو دین کے جنس سے ہے تو بغیر مدیون کی رضامندی کے اس مال کو لے لیوے لہذا اگر دائن نے کسی طریقہ سے مدیون کے دراہم پر قبضہ پالیا اور دین بھی دراہم ہے تو ان کو اپنے حق کی وصول کے طور پر مدیون کی رضامندی کے بغیر بھی لے سکتا ہے۔ بلکہ اگر دین دراہم ہو اور دنانیر پر قبضہ پالیوے تب بھی لے سکتا ہے اس لئے کہ دراہم اور دنانیر ثمنیت میں متحد ہیں۔ پھر آگے چل کر بیان فرمایا ہے کہ اگر خلاف جنس مال پر قبضہ پالیوے تب بھی اپنے حق کو وصول کر سکتا ہے اس لئے کہ خلاف جنس سے حق کے عدم وصول کا حکم اس وقت تھا جبکہ لوگ حقوق کی ادائیگی کے پابند تھے لیکن ہمارے زمانے میں چونکہ لوگوں کو حقوق کے ادائیگی کا اتنا اہتمام نہیں رہا بلکہ حقوق تلفی عام ہوتی جا رہی ہے اس لئے اگر صاحب حق خلاف جنس مال پر بھی قابو پالیوے تو اپنا حق وصول کر سکتا ہے اور فتویٰ اسی پر ہے۔ (شامی دار الکتاب: ۹/۱۸۲)

امام شافعی علیہ الرحمہ نے بھی غیر جنس سے حق وصول کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ (شامی: ۹/۵۱۹)

۲٤۰قاعدہ :- للعرف عبرة في معرفة المراد بالإسم .

ترجمہ:- کسی اسم کی مراد کے متعین کرنے میں عرف کا اعتبار ہے۔

تشریح:-ماقبل میں بھی جان چکے ہوں کہ شریعت میں عرف کا اعتبار ہے اور بہت سے مسائل کا مدار عرف پر ہوتا ہے۔اسی طرح اس قاعدہ میں یہ بات مذکور ہے کہ کسی کلمہ کے استعمال کی صورت میں اسکی مراد کے متعین کرنے میں بھی عرف کا اعتبار ہوگا خواہ اس کلمہ کا لغوی، حقیقی معنی کوئی بھی ہو لیکن اس کلمہ سے عرفا جو معنی مراد لئے جاتے ہوں گے وہی مراد ہوں گے۔چنانچہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فرش پر نہیں بیٹھے گا اور زمین پر بیٹھ گیا تو اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا اگر چہ زمین کو قرآن مجید میں فرش سے تعبیر کیا گیا ہے اس لئے کہ اس جگہ فرش سے عرفی معنی مراد ہوگا اور عرف میں جس کو فرش کہا جاتا ہے اس پر بیٹھنے سے حانث ہوگا ورنہ نہیں اس لئے کہ اسم کی مراد کے متعین کرنے میں عرف کا اعتبار ہوتا ہے اسی طرح اگر قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہوگا اگر چہ اللہ تعالی نے مچھلی کے گوشت کو بھی ''لحما طریا'' سے تعبیر کیا ہے۔اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ مکان میں داخل نہیں ہوگا اس کے بعد وہ مساجد میں یا کعبہ میں داخل ہو گیا تو قسم میں حانث نہیں ہوگا اگر چہ اللہ تعالی نے کعبہ کو مکان (بیت) سے تعبیر فرمایا ہے ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾ اور مساجد کو بھی ایسا ہی فرمایا ہے ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللّٰهُ أَنْ تُرْفَعَ وَ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ کیونکہ ان تمام باتوں میں اسم کی مراد عرف کے ذریعہ متعین کی جائے گی اور اسی پر حکم کا مدار ہوگا۔اسی طرح چھت کے نیچے نہ بیٹھنے کی قسم کھائی اور آسمان کے نیچے بیٹھ گیا تو حانث نہ ہوگا اگر چہ اللہ تعالی نے آسمان کو چھت سے تعبیر فرمایا ہے۔(شرح مجلہ ص ۱۱۶)

اسی قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے شرح سیر کبیر میں کہا ہے کہ کسی شخص نے امن طلب کرتے ہوئے کہا ''امنوني على موالي'' اور اس کہنے والے کے لئے صرف موالیات ہیں یعنی صرف مؤنث ہیں کوئی مذکر نہیں ہے پھر بھی امن طلب کرنے والے کے ساتھ ان موالیات کو بھی امن مل جائے گا استحسانا اس لئے کہ اہل لغت صرف مؤنث پر بھی موالی کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور وہ معتقات کے بارے میں کہتے ہیں ''هن موالي بني فلان'' جیسا کہ معتقین کے بارے میں کہا جاتا ہے لہذا عرف کی وجہ سے موالی کا اسم مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے مستعمل ہونے کی وجہ سے مذکورہ مسئلہ میں صرف مؤنث موالی کو بھی امن مل جائے گا۔اس لئے کہ اسم کی مراد کے متعین کرنے میں عرف کا اعتبار ہوتا ہے۔(شرح سیر کبیر: ۲/۲۰)

۲٤۱قاعدہ :-اللفظ إذا تعدى معنيين أحدهما أجلى من الأخر والأخر أخفى فالأجلى أملك.

ترجمہ :- کوئی لفظ جب دو معنی میں مستعمل ہو اور ان میں سے ایک معنی دوسرے کے مقابل زیادہ واضح ہو اور دوسرا معنی مخفی ہو تو واضح معنی اغلب ہوگا۔

تشریح:- قاعدہ کی مثال سمجھنے سے پہلے یمین کی اقسام سمجھ لیجئے۔یمین کی تین قسمیں ہیں۔

(ا) یمین غموس:-اس کو کہتے ہیں کہ ماضی کے کسی امر پر جھوٹی قسم کھانا۔ایسی قسم کھانے والا گنہگار ہوگا اس لئے کہ

آپ ﷺ نے فرمایا ہے "من حلف كاذبا ادخله الله النار " لیکن اس قسم میں کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ توبہ استغفار کرکے گناہ سے پاک ہو جائے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بھی واجب ہوگا۔

(۲) یمین منعقدہ:- اس کو کہتے ہیں کہ زمانہ مستقبل میں کسی فعل کے کرنے یا ترک پر قسم کھانا۔ اس قسم میں حانث ہونے کی صورت میں کفارہ کا وجوب بالاتفاق ہوگا۔

(۳) یمین لغو:- اس کو کہتے ہیں کہ زمانہ ماضی کے کسی امر پر یہ سمجھتے ہوئے قسم کھانا کہ بات ایسی ہے جیسا کہ میں کہہ رہا ہوں۔ لیکن درحقیقت معاملہ اس کے خلاف ہو، ایسی قسم کھانے والے کے بارے میں عدم مؤاخذہ کی امید ہے اس لئے کہ بالقصد جھوٹ نہیں بولا اور اس قسم میں بالاتفاق کفارہ واجب نہ ہوگا۔ (فتح القدیر ۳۴۸/۴)

اس کے بعد قاعدہ کی مثال سمجھئے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗۤ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ﴾ میں "بِمَا عَقَّدْتُّمُ " کو اصحاب احناف نے اس عقد پر محمول کیا ہے جس کا معنی جلی اور واضح ہے اور جس کا تعلق مستقبل سے ہے، جس کو یمین منعقدہ کہا جاتا ہے کیونکہ عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ کا معنی قسموں کو پکا کرنا اور اس معنی کا تعلق مستقبل ہی سے ہے لہذا آیت میں مذکور کفارہ کا تعلق صرف یمین منعدہ کے ساتھ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے "عقدتم " میں عقد سے عزم قلب کو مراد لیا ہے اور اس کا اطلاق ماضی پر بھی ہوتا ہے لہذا یمین غموس میں بھی کفارہ کے وجوب کے قائل ہوئے اسلئے کہ اس کے جھوٹ ہونے پر دل کا عزم پایا گیا لیکن یہ معنی اجلی نہیں ہے بلکہ اخفی ہے کیونکہ لفظ سے تو منعقدہ ہی کا معنی واضح طور پر سمجھے جا رہے ہے نہ کہ عزم قلب کا معنی۔ (اصول الکرخی ضمیمہ مع اصول البزدوی ص ۳۷۵)

نور الانوار میں مذکورہ آیت "وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ " میں عقدتم سے یمین منعقدہ مراد لینے کی یہ وجہ ذکر فرمائی ہے کہ عقد کا لفظ یمین منعقدہ کے لئے حقیقت ہے اور عزم قلب کے لئے مجاز ہے اور مجاز خلیفہ ہے اور حقیقت اصل ہے اور اصل کے مراد ہوتے ہوئے مجاز مراد نہیں لیا جا سکتا اس لئے کہ مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہو سکتا لہذا آیت میں عقد کا لفظ صرف یمین منعقدہ پر محمول ہوگا اور عزم قلب پر محمول نہ ہوگا، (نیز حقیقت مجاز کے مقابلہ میں اجلی ہوتا ہے اس لئے کہ حقیقت مراد لینے میں کوئی قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی، اس کے مقابلہ میں مجاز اخفی ہوتا ہے اس لئے کہ وہ قرینہ کا محتاج ہوتا ہے۔) (دیکھئے تفصیل کے لئے نور الانوار ص ۱۰۱)

۲۴۲ قاعدہ:- للحالة من الدلالة كما للمقالة .

ترجمہ:- دلالتِ حال کے لئے ایسا ہی حکم ہے جیسا کہ قول کا ہے۔

تشریح:- یعنی دلالتِ حال سے بھی ایسا ہی حکم ثابت ہوگا جیسا کہ قول اور عبارت سے ثابت ہوتا ہے ہاں البتہ جب دونوں میں تعارض ہو جائے اس وقت قول کے مقابلے میں دلالت کا اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ قول کا درجہ دلالت کے مقابلے میں اقوی ہے اور اقوی کے مقابلے میں غیر اقوی قابل حجت نہیں ہوتا جیسا کہ قاعدہ: ۲۵۵ میں جان چکے۔

اس قاعدہ کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے کسی کے پاس مال امانت کے طور پر رکھا تو اس مال کی حفاظت مودَع کے ذمہ ہے اور اگر مودَع نے اس مال کی حفاظت ایسے شخص کے حوالے کی جو اس کے عیال میں داخل ہے مثلاً بیوی، اپنا لڑکا وغیرہ اور اس کے پاس وہ مال ہلاک ہو گیا تو مودَع ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ جب مودِع نے مال کو ودیعت کے طور پر رکھا اسی وقت اس کو اس بات کا علم تھا کہ یہ شخص بذاتِ خود اس مال کی حفاظت نہیں کریگا اور نہ یہ بات ممکن ہے اس لئے دلالۃً مودِع کی طرف سے مودَع کے اہل وعیال سے حفاظت کروانے کی اجازت ثابت ہوئی اور دلالت سے ثابت ہونے کے حکم کا درجہ ایسا ہے جیسا کہ قول سے ثابت ہو یعنی اگر صراحۃً یہ کہدیتا کہ اس ودیعت کی حفاظت اپنے اہل وعیال سے بھی کروا سکتے ہو اور اس کے بعد اہل وعیال کے ہاتھ سے وہ مال ضائع ہو جاتا تو ضمان واجب نہ ہوتا اسی طرح دلالت سے جو ثابت ہوا اس کا بھی حکم ہوگا۔ (عالمگیری: ۳۳۹/۴، بدائع: ۳۰۸/۵)

اور یہ قاعدہ ان تمام مقامات میں جاری ہوگا جہاں انسان کے سکوت کو گویائی کا درجہ دیا گیا ہے۔ چنانچہ باکرہ لڑکی سے نکاح کی اجازت طلب کی گئی اور اس وقت وہ خاموش رہی یا ہنس پڑی یا بلا آواز کے روئی ان تمام صورتوں میں دلالۃ اذن شمار کی جائے گی اور اس دلالت سے ثابت ہونے والے حکم کا درجہ ایسا ہوگا گویا کہ اس نے زبان وقول سے اجازت دیدی ہے۔
(قدوری ص ۱۵۹) (مزید وضاحت کے لئے دیکھئے قاعدہ: ۹۹ اور قاعدہ: ۲۵۵)

۲۴۳ قاعدہ:- للوالي و الأمير ولاية النظر لكل من عجز عن النظر بنفسه .

ترجمہ:- والی اور امیر کے لئے ہر اس شخص کی ولایتِ نظر حاصل ہوگی جو خود اپنی دیکھ بھالی سے عاجز ہو۔

تشریح :- والی سے مراد حاکم شہر ہے اور ولایت کے معنی یہ ہے کہ کسی غیر شخص پر تصرف نافذ ہو جانے کا مالک ہو جائے۔ قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ والی اور مسلمان کے امیر کے لئے بھی ان لوگوں پر ولایت حاصل ہوگی جو بذاتِ خود تصرفات سے عاجز ہوں مثلاً صغیر، صغیرہ، مجنون وغیرہ۔ چنانچہ والی اور امیر کو مال اور نکاح دونوں کی ولایت حاصل ہوگی لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ان سے زیادہ قریبی کوئی ولی موجود نہ ہو۔ کیونکہ قریبی ولی کی موجودگی میں بعیدی ولی کو ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ چنانچہ نکاح کے اولیاء عصبہ بنفسہ ہیں علی حسبِ ترتیب وراثت، اگر یہ موجود نہ ہو تو پھر والدہ کو ولایت حاصل ہوگی اس کے بعد ماں کی دیگر اولاد کو اور ان کے بعد باقی ذوی الارحام پھوپھیوں، ماموں، خالہ اور ان کے بعد اسی ترتیب پر ان کی اولاد کو پھر مولیٰ موالاۃ کو اس کے بعد حاکم وقت کو ولایت حاصل ہوگی اور اس کے بعد اس حاکم کو جس کو حاکم وقت کی طرف سے یہ ذمہ داری سپرد کی گئی ہو۔ اور مال میں تصرفات کی ولایت باپ کو اور باپ کے وصی کو جس کو نابالغ کے باپ نے اپنی زندگی میں نگرانی کی وصیت کی ہو اس کے بعد دادا کو اور اس کے اوپر کے دادا کو اور پھر دادا کے وصی کو پھر حاکم وقت اور اس کے بعد حاکم وقت کا مقرر کیا ہوا فرد۔ اس تشریح سے معلوم ہوا کہ والی اور امیر کو نکاح اور مال دونوں پر ولایت حاصل ہے لیکن نکاح اور مال کے جو اولیاء مذکور ہوئیں ان کے ہوتے ہوئے والی کو ولایت حاصل نہ ہوگی۔ (شرح مجلۃ ص ۲۱۲، از فقہ الاسلامی وادلتہ: ۷۳۲۷/۱۰)

چنانچہ والی اور امیر کے لئے اوپر کے اولیاء نہ ہونے کی صورت میں نکاح اور مالی تصرفات کا حق حاصل ہوگا اور اس کے تصرفات نافذ قرار دیئے جائیں گے۔

۲۴۴ قاعدہ :-لاباس بدفع بعض المال على سبيل الدفع عن البعض إذا خاف ذهاب الكل .

ترجمہ :- بعض مال کے بچانے کی نیت سے کچھ مال دینے میں کوئی حرج نہیں ہے جبکہ نہ دینے میں کل مال چلے جانے کا خطرہ ہو۔

تشریح :-اس قاعدہ میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ اگر بطور رشوت کے کچھ مال نہیں دیا گیا تو کل مال ضائع ہونے کا خطرہ ہے ایسی صورت میں تھوڑا مال رشوت کے طور پر دیکر بقیہ مال کو بچالیا جائے گا اور مال کو بچانے کی نیت سے دیا ہوا مال رشوت نہیں سمجھا جائے گا۔ چنانچہ شامی میں کہا ہے کہ اپنے نفس یا مال سے ظلم کے دفعیہ کے لئے ظالم بادشاہ کو کچھ مال دیدینا اسی طرح اگر بغیر مال دیئے ہوئے اپنے حق کی وصولی ممکن نہ ہونے کی صورت میں حق کے وصولی کے لئے کچھ مال دیدینا دینے والے کے حق میں رشوت شمار نہ ہوگا۔ اسی طرح دین کی حفاظت کے خاطر کچھ مال دیدینا رشوت میں شمار نہ ہوگا کیونکہ آپ ﷺ شعراء اور ان لوگوں کو جن کی بدگوئی سے اسلام اور مسلمانوں کو نقصان پہنچنے کا خطرہ محسوس کرتے تو کچھ دیکر ان کی زبانوں کو خاموش فرما دیتے چنانچہ ایک مرتبہ ایک شاعر اللہ کے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت میں حاضر ہوا تو آقاء نے حضرت بلالؓ سے فرمایا'' إقطع لسانه عني '' چنانچہ اس کو چالیس درہم دیکر روانہ کردیا۔ (شامی دار الکتاب:۵۲۱/۹)

اسی طرح آپ ﷺ نے اپنے ایک صحابی سے ارشاد فرمایا'' إجعل مالك دون نفسك و نفسك دون دينك '' اس حدیث سے بھی بڑی شي کی حفاظت کے خاطر کم درجہ شي کو بطور رشوت کے دینے کی اجازت ثابت ہو رہی ہے۔ (شرح سیر کبیر ج۵ ص۵)

۲۴۵ قاعدہ:-لا ترجيح بكثرة عدد الرواة إنما هو بفقه الراوي .

ترجمہ :-(دو خبروں میں تعارض کے وقت) ترجیح راویوں کی تعداد کی کثرت کی وجہ سے نہ ہوگی بلکہ راوی کے فقیہ ہونے کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی۔

تشریح:- قاعدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب دو خبروں میں تعارض واقع ہو ایسے موقع پر عمل کے لئے ایک خبر کو دوسری خبر پر ترجیح کی ضرورت ہوتی ہے تا کہ ایک کو راجح قرار دینے کی وجہ سے عمل ممکن ہو لیکن ترجیح کا مدار راویوں کی تعداد کی کثرت پر نہ ہوگا بلکہ راوی کی فقاہت، عدالت اور ضبط واتقان پر ہوگا۔ چنانچہ نور الانوار میں کہا ہے کہ ترجیح کا مدار نہ تو راویوں کی کثرت پر ہوگا اور نہ تو راوی کا مذکر یا مؤنث یا آزاد ہونا مدار ہوگا یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ ایک خبر کے راوی زیادہ ہوں تو وہ خبر اس خبر پر راجح قرار دی جائے جس کے راوی کم ہو، کیونکہ بسا اوقات کثرت کے باوجود اس میں صحت وقبولیت کا درجہ نہیں ہوتا ہے جیسا کہ اس بات کا پتہ قرآن پاک سے بھی چلتا ہے۔ باری تعالی کا ارشاد ہے ﴿إِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيْلٌ مَّا هُمْ .و قال تعالى وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ و قال تعالى وَ مَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ

بمُؤْمِنِيْنَ ﴾۔غور فرمائیے قرآن مجید میں جس اکثریت کا تذکرہ ہے وہ ضلالت اور گمراہی پر ہیں ان کی راہ قابل اقتداء وتقلید نہیں اس کے برمقابل قلیل لوگ راہِ راست پر اور قابلِ ستائش ہیں۔معلوم ہوا کہ کثرت مدار ترجیح نہیں بلکہ قوت وصواب ترجیح کا سبب ہے۔اسی طرح اگر کسی خبر کا راوی مذکر ہو اور دوسرا راوی مؤنث ہو یا ایک خبر کا راوی آزاد ہو اور دوسری خبر کا راوی غلام ہو تو مذکر راوی اور اسی طرح آزاد راوی کی خبر کو مؤنث اور غلام راوی کی خبر پر ترجیح حاصل نہ ہوگی۔اس لئے کہ حضرت عائشہؓ بہت سے مردوں سے افضل ہے۔اسی طرح حضرت بلالؓ جو غلام تھے بہت سے آزاد لوگوں سے افضل تھے۔ (نور الانوار ص۲۰۰)اس قاعدہ کی مزید وضاحت کے لئے دیکھئے قاعدہ:۸۱"الترجيح لا يكون بكثرة العدد"

۲۴۶قاعدہ:-لا تصح إجازة الباطل.

ترجمہ:-باطل کی اجازت دینا صحیح نہیں ہے۔

تشریح :- قاعدہ:۵الإجازة إنما تلحق الموقوف لا الباطل ولا في الجائز میں جان چکے ہوں کہ اجازت اس عقد میں مؤثر ہوگی جو موقوف ہو لیکن جو عقد باطل ہو چکا ہے وہ اجازت کی وجہ سے صحت کی طرف عود نہیں کرے گا ۔چنانچہ الجوهرة النيرة میں کہا ہے کہ مثلاً فضولی نے جب کسی کی کوئی چیز فروخت کردی تو وہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی لیکن مالک نے علم ہونے کے بعد بیع کی اجازت نہیں دی تو وہ بیع باطل ہوگئی اب اگر بعد میں مالک اجازت دے گا تو وہ بیع صحت کی طرف عود نہیں کرے گی اس لئے کہ باطل کی اجازت صحیح نہیں ہے۔(الجوهرة:۱/۲۴۴) اسی طرح اگر کسی شخص نے حربی کے لئے وصیت کی وصیت کرنے کے بعد وہ حربی مسلمان ہوگیا چاہے موصی کی موت سے پہلے یا موصی کی موت کے بعد بہر صورت اس کی وصیت باطل شمار ہوگی کیونکہ یہ وصیت ایسے شخص کے بارے میں کررہا ہے جو حکماً میت ہے تو جب وصیت باطل ہوگئی تو اس کے اسلام کی وجہ سے وہ صحت کی طرف عود نہیں کریگی۔اسی طرح اگر ورثہ اس کی اجازت دے دیں تب بھی وصیت صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ اجازت کا تعلق باطل کے ساتھ نہیں ہوتا (شرح سیر کبیر:۵/۲۳۳)

لیکن اگر کسی شخص نے اپنے وارث کے لئے وصیت کی تو یہ وصیت باطل نہیں ہوگی بلکہ اگر ورثہ اجازت دے دیں تو وارث کے حق میں بھی نافذ ہوجائے گی ،اگر باطل ہوتی تو ورثہ کی اجازت سے وہ وصیت صحت کی طرف عود نہ کرتی چنانچہ بدائع میں کہا ہے کہ-لأن الوصية لوارث ليست وصية باطلة بدليل أنه لو اتصلت بها الإجازة جازت و الباطل لا يحتمل الجواز بالإجازة (بدائع:۶/۳۳۵)

۲۴۷قاعدہ:-لاتصح التسمية في شيْ من العقود مع جهالة.

ترجمہ:-عقود ومعاملات میں کسی شي کا تسمیہ جہالت کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔

تشریح :- کسی بھی عقد کی صحت کے لئے معقود علیہ کا متعین ہونا ضروری ہے معقود علیہ کی جہالت کی صورت میں عقد فاسد ہوجاتا ہے اس لئے کہ معقود علیہ کی جہالت مفضی الی المنازعہ ہے اور منازعہ شریعت میں بہت مبغوض اور ناپسندیدہ

امر ہے لہذا جو چیز اس منازعت تک پہنچانے والی ہوگی وہ بھی ناپسند اور قابل ترک ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ عقد کی صحت کے لئے معقود علیہ کا اس طرح متعین ہونا ضروری ہے کہ جہالت ختم ہو جائے اور اگر جہالت باقی رہ جائے چاہے جہالت فاحشہ ہو یا جہالت یسیرہ دونوں صورتوں میں عقد صحیح نہ ہوگا۔ معقود علیہ کی جہالت کے ختم ہونے کے فقہاء نے مختلف اسباب بیان فرمائے ہیں جن کو قاعدہ: ۱۰۶ میں بیان کر دیا ہے۔

چنانچہ اگر کسی عقد و معاملہ کے وقت کسی شئ کا نام تو ذکر کیا لیکن اس سے جہالت ختم نہ ہوئی تو اس شئ کے تسمیہ سے عقد صحیح نہ ہوگا جب تک کہ اس شئ کی ذات، صفت، نوع وغیرہ کو اس انداز سے نہ بیان کیا جائے کہ جس سے جہالت ختم نہ ہو جائے۔ مثلاً کسی شخص نے کسی کپڑا کی جنس، نوع اور صفت بیان کئے بغیر اس طرح عقد کیا کہ میں نے دس میٹر کپڑا دو سو روپیوں کے عوض فروخت کیا تو اس تسمیہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ کپڑا کا نام ذکر کرنے کے باوجود جہالت ختم نہیں ہوئی اس لئے کہ کپڑا مختلف الجنس والنوع ہوتا ہے تو یہاں کونسا مراد ہے اس کو بیان نہیں کیا لہذا یہ جہالت مفضی الی المنازعۃ ہونے کی وجہ سے عقد فاسد ہوگا۔ اسی طرح اگر بکریوں کے ریوڑ میں سے ایک بکری فروخت کی تو یہ عقد فاسد ہوگا اس لئے کہ تسمیہ کے باوجود جہالت باقی رہتی ہے۔ (ھدایہ: ۲۲/۳) شرح سیر کبیر میں ہے کہ اگر مسلمانوں نے حربیوں سے اس شرط پر صلح کی کہ وہ حربی ہر سال سو کپڑے یا سو جانور مسلمانوں کو دیں گے تو یہ عقدِ صلح فاسد ہوگا کیونکہ کپڑے مختلف الجنس والنوع ہونے کی وجہ سے اگر چہ تسمیہ یعنی کپڑے کا اسم بولا گیا ہے لیکن اس کے باوجود جہالت باقی رہتی ہے۔ اسی طرح دابہ (جانور) کا اسم حقیقۃً اس پر بولا جاتا ہے جو زمین پر چلنے والا ہو اور حکماً دابہ کا اطلاق گھوڑوں، خچروں اور گدھوں پر ہوتا ہے لہذا اس صورت میں بھی جہالت باقی ہے اس لئے کہ یہ بیان نہیں کیا گیا ہے کہ کونسی نوع کے جانور اور کس صفت کے دیئے جائیں گے لہذا تسمیہ کے باوجود جہالت باقی ہے اس لئے یہ عقد فاسد ہوگا۔ جب عقد فاسد ہو گیا تو مسلمانوں کو چاہئے کہ از سرِ نو عقد کریں اور کپڑوں اور دابہ کی نوع و صفت وغیرہ کی وضاحت کر دیں لیکن اگر ایسا نہیں کیا گیا یہاں تک کہ سال پورا ہو گیا تو اب مشرکین سے مال تو وصول کیا جائے گا لیکن کس قسم کا لیا جائے؟ اس کی تعیین میں مشرکین کے قول کا اعتبار ہوگا اس لئے کہ ان پر مال کی ادائیگی ہے لہذا وہ جس نوع اور صفت کی تعیین کریں اس میں سے متوسط درجہ کا دینا لازم ہوگا۔ (شرح سیر کبیر: ۲۲/۵)

۳۴۸ قاعدہ:- لاتمنع الجهالة في الصفة صحة التسمية فيما بني أمره على التوسع كالنكاح.

ترجمہ:- صفت میں جہالت تسمیہ کی صحت کو مانع نہیں ہے ان عقود میں جن کی بنیاد وسعت پر ہے جیسے کہ نکاح۔

تشریح:- ماقبل قاعدہ میں اس بات کی وضاحت ہے کہ جہالت باقی رہنے کی وجہ سے تسمیہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور عقد فاسد شمار ہوگا اور اس قاعدہ میں اس بات کی وضاحت ہے کہ بعض عقود نکاح، وکالت وغیرہ ایسے ہیں کہ جن میں شریعت کی طرف سے بہت وسعت دی گئی ہے ان عقود میں اگر وصف میں جہالت ہو تو تسمیہ کی صحت کو مانع نہ ہوگی اور وہ عقد وصف میں جہالت کی وجہ سے فاسد نہ ہوگا۔ مثلاً ھدایہ میں کہا ہے کہ عقدِ نکاح میں مہر میں ایک گھوڑا یا گدھا دینا متعین کیا لیکن اس

کے وصف کو بیان نہیں کیا گیا تو یہ تسمیہ صحیح ہوگا اور وصف کی جہالت تسمیہ کی صحت کے منافی نہ ہوگی اس لئے کہ نکاح کا دارومدار مسامحت اور نرمی پر ہے لہذا تھوڑی سی جہالت کو گوارا کرلیا جائے گا" وهذا لأن الجهالة تحملت في النكاح" برخلاف بیع کے کہ اس میں مطلقاً جہالت کی گنجائش نہیں ہوگی کیونکہ بیع کا دارومدار تنگی پر ہے۔ جب تسمیہ صحیح ہوگیا تو اب شوہر کے ذمہ وہی جانور دینا لازم ہوگا جس کا نام ذکر کیا گیا ہے لیکن چونکہ وصف بیان نہیں کیا اس لئے درمیانی قسم کا جانور دیا جائے گا۔ ہاں اگر جانور کی جنس ہی کو بیان نہ کیا جاتا اور مطلق ایک جانور دینے کی بات ہوتی تو تسمیہ کا اعتبار نہ ہوتا اس لئے کہ اس صورت میں وصف میں جہالت نہیں بلکہ جنس میں جہالت ہے اور جنس میں جہالت کے ہوتے ہوئے تسمیہ کا اعتبار نہیں ہوتا اور جب تسمیہ کا اعتبار نہیں کیا گیا تو ایسا مانا جائے گا کہ بغیر مہر کی تعیین کے عقدِ نکاح ہوا ہے اور مہر کی تعیین نہ ہونے کی صورت میں مہر مثل واجب ہوتی ہے لہذا اس صورت میں بھی مہر مثل واجب ہوگی۔ (ھدایہ:۳۳۰/۲ وج۲ رص۳۲۹)

عقد نکاح میں مسامحت ہی کی وجہ سے اگر کسی نے مہر کی تعیین کئے بغیر نکاح کرلیا یا اس شرط پر نکاح کیا کہ مہر نہیں دوں گا تب بھی نکاح صحیح ہوجائے گا اور مہر مثل کا وجوب ہوگا۔ اسی طرح اگر عقد کے وقت مہر کی تعیین نہیں ہوئی اور بعد عقد دونوں میاں، بیوی نے رضامندی سے مہر متعین کردیا تب بھی صحیح ہوگا۔ (از ھدایہ:۳۲۴/۲)

نکاح کے مانند توکیل (وکیل بنانا) کا مدار بھی توسع پر ہے لہذا توکیل میں جہالتِ یسیرہ (وصف میں جہالت) توکیل کی صحت کے منافی نہ ہوگی۔ توکیل کا مدار توسع پر اس لئے ہے کہ درحقیقت اپنے کام میں دوسرے سے مدد طلب کرنا ہے اور جہالت یسیرہ کا اعتبار کرنے میں ایک گونہ حرج ہے اور شریعتِ اسلام نے حرج کو دور فرمایا ہے چنانچہ فرمایا ہے" لا حرج في الدين "پس حرج کو دور کرنے کے لئے وکالت میں جہالت یسیرہ کو برداشت کرلیا جائے گا۔ ھدایہ میں ہے" والأصل فيه أن الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة كجهالة الوصف إستحسانا لأن مبنى التوكيل على التوسعة لأنه إستعانة" (ھدایہ:۱۸۱/۳)

۲۴۹ قاعدہ:-لاحجة مع الإحتمال الناشي عن دليل.

ترجمہ:-دلیل سے پیدا ہونے والے احتمال کے ساتھ حجت، حجت باقی نہیں رہے گی۔

تشریح:-یعنی اگر کسی ایسے امر میں جو حجت بن سکتا ہو کوئی ایسا احتمال پیدا ہوجائے جو دلیل سے ثابت ہو تو یہ امر حجت نہیں رہتا۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے ورثاء میں سے کسی ایک وارث کے حق میں دَین کا اقرار کیا، اگر یہ اقرار مرض الموت کی حالت میں کیا گیا ہو تو جب تک دیگر ورثاء اس کی تصدیق نہ کردیں اس وقت تک یہ اقرار قابل اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ مرض الموت کی حالت میں اقرار کرنے کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ مریض نے اپنے اقرار کے ذریعہ دیگر ورثاء کو میراث سے محروم کرنا چاہا ہو اور یہ احتمال مریض کے مرض الموت میں ہونے کی وجہ پیدا ہوا ہے تو گویا کہ اس احتمال کی دلیل مریض کا مرض الموت میں مبتلاء ہونا ہے اور جو احتمال کسی دلیل سے پیدا ہو وہ اس حجت کو حجت باقی نہیں رہنے دیتا جو دلیل سے پیدا ہونے والے احتمال سے قبل حجت

تھا مثلاً مثالِ مذکور میں اقرار حجت ہے لیکن اب وہ حجت باقی نہیں رہے گا۔ لیکن اگر یہ اقرار بحالت صحت کیا گیا ہو تو اس صورت میں قابل حجت ہوگا اور مذکورہ احتمال یعنی دیگر ورثاء کو محروم کرنے کا احتمال اب دلیل کے درجہ میں متصور نہ ہوگا بلکہ یہ ایک وہم کے درجہ میں ہوگا اور جس احتمال کی بنیاد وہم پر ہو دلیل پر نہ ہو تو وہ اقرار کے حجت ہونے میں مانع نہ ہوگا۔ ہاں اگر مریض نے مرض الموت کی حالت میں کسی غیر شخص کے لئے اقرار کیا تو یہ اقرار صحت کی حالت کے اقرار کے مثل ہوگا کیونکہ یہ اقرار مریض کی حاجات اصلیہ میں شمار ہو کر ایسا سمجھا جائے گا کہ مریض نے دین سے اپنے ذمہ کو بری کرنے کے لئے یہ اقرار کیا ہے تاکہ دین کے بوجھ سے اس کی گردن آزاد ہو جائے اور مریض کی اپنی اصلی حاجت ورثاء کے حق پر شرعاً مقدم ہوا کرتی ہے لہذا غیر شخص کے لئے اقرار کرنے کی وجہ سے مریض پر تہمت عائد ہونے کا احتمال پیدا نہ ہوگا اور یہ اقرار حجت بنے گا۔ (از شرح مجلہ ص ۳۰۱)

۲۵۰ قاعدہ:- لا حجة مع التناقض لكن لا يختل معه حكم الحاكم .

ترجمہ:- تناقض کی صورت میں حجت، حجت باقی نہیں رہتی لیکن اس سے حکم حاکم متاثر نہیں ہوسکتا۔

تشریح :- حجت کا لفظ فقہاء کی اصطلاح میں بینہ اور اقرار دونوں پر استعمال کیا جاتا ہے لیکن اس قاعدہ میں حجت کے لفظ سے محض بینہ (شاہدین) مراد ہیں، کیونکہ اقرار تو تناقض کے باوجود بھی حجت باقی رہتا ہے جیسا کہ قاعدہ: ۴۲ میں جان چکے۔ اور تناقض کے یہ معنی ہیں کہ دو کلام باہم اس درجہ مختلف ہوں کہ ایک کلام کو صادق تصور کرنے سے دوسرے کلام کا کاذب ہونا لازم آجائے لہذا یہ تناقض کلام کو حجت قرار دینے سے مانع ہوجائے گا اور ایسی حالت میں کلام حجت نہ رہے گا اسی وجہ سے شاہدوں کا شہادت دینے کے بعد شہادت سے رجوع کرلینا تناقض شمار ہوگا اور اس کا یہ مطلب ہوگا کہ گویا شاہدین اس طرح کہہ رہے ہیں کہ ہم شہادت دیتے ہیں اور شہادت نہیں دیتے اور ان کا اول کلام اور دوسرا کلام یعنی رجوع، درجہ میں مساوی ہیں اس لئے دونوں کلام باہم متناقض ہونگے اور ان کی شہادت حجت نہ رہے گی۔ (از شرح مجلہ ص ۳۴۶)

چنانچہ ھدایہ میں ہے کہ قاضی کے فیصلہ سے قبل شاہدین اپنی شہادت سے رجوع کرلیں تو ان کی شہادت باطل ہوجائیگی، حجت نہ رہے گی، کیونکہ کسی حق کا ثبوت حاکم کے حکم پر موقوف ہوتا ہے اور حاکم کسی متناقض کلام کے ذریعہ فیصلہ نہیں دے سکتا۔ اور اس صورت میں گواہوں پر کوئی ضمان بھی عائد نہ ہوگا۔ کیونکہ انہوں نے مدعی اور مدعا علیہ کی کسی شئ کو ضائع نہیں کیا۔ لیکن اگر رجوع کا واقعہ حاکم کے فیصلہ کر دینے کے بعد پیش آیا تو صادر شدہ حکم باطل نہ ہوگا، کیونکہ صادر کیا ہوا حکم تناقض کی وجہ سے باطل نہیں کیا جاسکتا اور گواہوں پر اس شئ یا حق کا تاوان اداء کرنا واجب ہوگا جو انہوں نے اپنی سابقہ شہادت کے ذریعہ ضائع کیا ہے؛ لیکن اقرار کی حجت کو یہ تناقض مانع نہیں ہوتا اور گواہوں کا اپنی گواہی سے رجوع کرلینا اپنے نفس کے حق میں اقرار کے مترادف ہے اور انسان اپنے نفس پر اقرار کرلینے میں متہم نہیں ہوا کرتا اس لئے تناقض اقرار پر اثر انداز نہ ہوگا۔
(ھدایہ: ۱۷۲/۳، شرح مجلہ ص ۳۴۵)

اس مقام پر ایک شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شاہدوں کے فعل یعنی رجوع سے ان پر ضمان کس طرح عائد کیا گیا، حالانکہ

نہوں نے اپنے فعل رجوع سے فریقین کی کسی چیز کو ضائع نہیں کیا بلکہ شي یا حق کا ضائع ہونا حاکم کی حکم کی بناء پر واقع ہوا ہے بہذا ضائع ہونے کی علت حکم حاکم ہے نہ کہ شاہدوں کا شہادت سے رجوع کرنا۔ البتہ شہادت حکم حاکم کی علت ہے اور حکم اپنی علت یعنی حکم حاکم کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ اس علت کی علت کی علت یعنی رجوع عن الشہادت کی طرف کیونکہ اصول یہ ہے کہ حکم اپنی علت کی طرف منسوب ہوتا ہے علت کی علت کی طرف منسوب نہیں ہوا کرتا۔ اس شبہ کا ازالہ جیسا کہ عنایہ میں کہا گیا ہے کہ اگر چہ حاکم کا حکم فریقین کے حق یا شي کے اتلاف کا سبب ہے لیکن اس حکم پر مجبور کرنے والی شي شاہدوں کی شہادت ہے نہ اس شہادت کا وجود ہوتا نہ حاکم کا حکم صادر ہوتا، لہذا گواہوں کی شہادت ایک امر متعدی قرار پایا اس لئے حکم کی نسبت اس شہادت کی جانب ہی کی جائے گی۔ (شرح مجلہ ص ۳۴٦)

لیکن شہادت سے شاہدوں کا رجوع کرنا حاکم کے اجلاس میں حاضری کے بغیر صحیح نہ ہوگا خواہ کوئی بھی حاکم ہو کیونکہ شہادت سے رجوع کرنا فسخ شہادت ہے اور فسخ کے لئے مجلس عدالت شرط ہے۔ (شرح مجلہ ص ۳۴٦، ھدایہ: ۱۷۳/۳)

۲۵۱ قاعدہ:- لا رجوع فیما تبرع عن الغیر .

ترجمہ:- دوسرے شخص کی طرف سے تبرع کی صورت میں (غیر سے مال کو) نہیں لے سکتا ہے۔

تشریح:- دوسرے شخص کی طرف سے اس کی اذن کے بغیر اگر کسی شخص نے تبرع کیا تو تبرع کرنے والا تبرع کردہ مال کا دوسرے سے مطالبہ نہیں کرسکتا اس لئے کہ تبرع کی صورت میں تبرع کا تعلق متبرع کی ملک کے ساتھ ہوتا ہے تو جب اس نے اپنے اختیار سے اپنی ملک میں تصرف کیا ہے تو دوسرے سے مطالبہ کرنے کا کوئی معنی نہیں ہے۔ چنانچہ شامی میں میت کی طرف سے تبرعا قربانی کرنے کے متعلق فرمایا "وأن تبرع بها عنه له الأكل لأنه يقع على ملك الذابح و الثواب للميت" (شامی دارالکتاب: ۴۰٦/۹) اس عبارت سے معلوم ہوا کہ جب تبرع کا تعلق متبرع کی ملک کے ساتھ ہے تو اب وہ متبرع وارث دوسرے ورثاء سے اس جانور کی قیمت کو وصول نہیں کرسکتا ہے کیونکہ لا رجوع فيما تبرع عن الغير"۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے دوسرے کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر زکوۃ اداء کردی تو اس صورت میں بھی متصدق اداء کئے ہوئے مال کا دوسرے سے مطالبہ نہیں کرسکتا ہے اور نہ اس دوسرے کی طرف سے زکوۃ اداء ہوئی شمار ہوگی البحر الرائق میں ہے "و لو أدى زكوٰة غيره بغير أمره فبلغه فأجاز لم يجز لأنها وجدت نفاذا على المتصدق لأنها ملكه و لم يصر نائبا عن غيره فنفذت عليه ولو تصدق عنه بأمره جاز و يرجع بما دفع عند ابى يوسف و إن لم يشترط الرجوع كالأمر بقضاء الدين وعند محمد لا رجوع له إلا بالشرط (البحر الرائق: ۳٦۹/۲) اسی طرح دو شریکوں میں سے کوئی دوسرے کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر زکوۃ اداء نہیں کرسکتا اور ادا کرنے کی صورت میں اپنے شریک سے رجوع نہیں کرسکتا بلکہ وہ خود متصدق اس مال کا ضامن ہوگا تبیین الحقائق میں ہے لا يزكي كل واحد منهما نصيب صاحبه لأنه لم يأذن له فيها لأن الإ ذن بينهما وقع في التجارة و الزكوٰة ليست منها (تبیین الحقائق

(۳/۲۲۲)اسی طرح اگر کسی نے کسی شخص کی بیوی پر قاضی کی اجازت کے بغیر کچھ خرچ کرلیا تو یہ تبرع شمار ہوگا واپس نہیں لے سکتا۔اسی طرح اگر کسی نے کسی ایسے شخص پر جس کا نفقہ اس پر واجب نہیں تھا اور قاضی کی اجازت کے بغیر خرچ کردیا تو رجوع نہیں کرسکتا مثلاً اگر محتاج والد کا ایک لڑکا ہے اور ایک پوتا بھی ہے تو والد کا نفقہ لڑکے پر واجب ہوگا اگرچہ وہ غریب ہو پوتے پر واجب نہیں ہوگا خواہ وہ مالدار ہو اب اگر پوتے نے اپنے دادا پر خرچ کردیا تو دادا کے لڑکے یعنی اپنے چچا سے اس نفقہ کا مطالبہ نہیں کرسکتا ہے بدائع میں ہے''إذا كان له إبن وابنُ ابن فالنفقة على الابن لأنه أقرب -إلى قوله-ولو أدى بغير أمر القاضي لم يرجع.(بدائع ۴۴۳/۳)

۲۵۲قاعدہ:-لا ضرر ولا ضرار .

ترجمہ:-نہ ضرر پہنچے اور نہ ضرر پہنچایا جائے۔

تشریح :-یہ قاعدہ دراصل ایک حدیث ہے جس کو حضرت ابوسعید خدریؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا ہے''لا ضرر ولا ضرار ''اور حدیث کے یہ الفاظ کلماتِ جامعہ میں سے ایک کلمہ جامعہ ہے۔ضرر اور ضرار میں فرق بیان کرنے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں۔ایک قول یہ ہے کہ ضرر مطلقاً کسی دوسرے کو نقصان پہنچانا اور ضرار کسی دوسرے کو مقابلۃً ضرر پہنچانا یعنی ہر دو جانبین ایک دوسرے کو ضرر پہنچانے کے درپے ہوں اس سے قطع نظر کے کہ یہ ضرر دوسرے کے ضرر کے مساوی ہے یا نہیں۔اور یہ کہ ایسا کرنا جائز بھی ہے یا نہیں۔دوسرا قول یہ ہے کہ ضرر یہ ہے کہ اپنے فائدے کے لئے دوسرے کو نقصان پہنچائے اور ضرار یہ ہے کہ اپنی منفعت کے بغیر دوسرے کو نقصان پہنچانا یعنی دوسرے کو کسی ایسی چیز سے روک دے کہ جس سے اس کو نقصان پہنچے اور اپنی ذات کو کسی قسم کا فائدہ نہ پہنچے۔تیسرا قول یہ ہے کہ ضرار باہم ایک دوسرے کو مطلقاً ضرر پہنچانا تاکہ کوئی کسی کو نقصان نہ پہنچا سکے۔(شرح مجلہ ص ۲۷)

اشباہ میں کہا ہے کہ ابواب فقہ کے کثیر مسائل اس قاعدہ پر مبنی ہیں۔مثلاً عیب کی بناء پر مبیع کی واپسی کا حق،اور دیگر تمام خیارات،ہر قسم کے حجر کے مسائل،شفعہ،قصاص،حدود،کفارات،تلف کردہ اشیاء کا ضمان،کسی مشترک شي کی تقسیم پر جبر کیا جانا جبکہ جنس متحد ہو۔اور ائمہ و حکام کا تقرر اور حملہ آور کا دفعیہ،مشرکین اور باغیوں سے جنگ کرنا وغیرہ تمام امور میں شرعی حکمت دفع ضرر ہی ہے کیونکہ ضرر اور ضرار دونوں ممنوع ہے۔

نیز اشباہ میں بزازیہ کی کتاب الکراہت سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ایک شخص نے ایسا درخت فروخت کیا جس پر پھل دار بیل پھیلی ہوئی تھی کہ جب مشتری پھل توڑنے کے لئے چڑھے گا تو ہمسایوں کی بے پردگی ہوگی تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ درخت پر چڑھنے سے پہلے ایک،دو مرتبہ آواز دیدے تاکہ لوگ پردہ کرلے اگر وہ اس پر عمل کرے تو ٹھیک اور اگر عمل نہ کرے تو معاملہ حاکم کے اجلاس میں پیش کیا جائے تاکہ مشتری کو چڑھنے سے روک دے۔(شرح الحموی علی الاشباہ:۲۵۰/۱،شرح مجلہ ص ۶۸)(مزید وضاحت کے لئے قاعدہ:۱۶۵،۱۶۶،۱۶۷،۱۶۸،۱۶۹ دیکھو)

۲۵۳ قاعدہ:- لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق. (الحدیث) (مشکوۃ شریف ص ۳۲۱)

ترجمہ:- خالق کی نافرمانی کی صورت میں کسی مخلوق کی فرماں برداری درست نہیں۔

تشریح:- قاعدہ کا مفہوم واضح ہے کہ خالق کی نافرمانی کر کے کسی مخلوق کا کہا نہیں مانا جائے گا چنانچہ والدین کی اطاعت اور فرماں برداری ضروری ہے لیکن اگر والدین کسی ایسے امر کا حکم کرے جس میں خدا کی نافرمانی لازم آتی ہو تو ان کی اطاعت نہیں کی جائے گی۔ (مرقات شرح مشکوۃ: ۱/۱۲۲) شرح سیر کبیر میں ہے کہ امراء کی اطاعت ان احکام میں واجب ہوگی جن میں باعتبار دین کے لوگوں کی بھلائی ہو اسی طرح ان احکام میں بھی اطاعت واجب ہوگی جن کے متعلق یہ معلوم نہ ہو کہ ان پر عمل کرنے سے نفع ہوگا یا نقصان، کیونکہ امراء کی اطاعت کا واجب ہونا نص قطعی سے ثابت ہے اور لوگوں کا تردد کہ امیر کے اس حکم میں نفع ہے یا نقصان یہ ایک وہمی اور ظنی امر ہے۔ اور جو بات نص قطعی سے ثابت ہو اس کے معارض وہمی بات نہیں ہوسکتی لہذا تردد کی صورت میں بھی امراء کی اطاعت واجب ہوگی۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ مین اولی الامر سے مراد بعض مفسرین کے نزدیک امراء مراد ہے اور بعض کے نزدیک علماء لہذا امراء کی اطاعت نص قطعی سے ثابت ہوئی۔ ہاں اگر امراء ایسے احکام کا امر کرے جن میں لوگوں کی ہلاکتی کا خوف ہو یا اللہ رب العزت کی نافرمانی لازم آتی ہو تو پھر ان کی اطاعت کو ترک کر دیا جائے گا اس لئے کہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے ''لاطاعة لمخلوق فی معصية الخالق'' اسی طرح آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا ''إسمعوا و أطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي مجدع ما أقام فيكم كتاب الله عزوجل'' ایک دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا ''عليكم بالسمع و الطاعة لكل من يؤمر عليكم ما لم يأمركم بالمنكر'' یہ دونوں حدیثیں بخاری شریف میں ہیں ان میں غور فرمائیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حبشی غلام کو اگر امیر بنا دیا جائے تب بھی اطاعت کا امر فرمایا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کرے۔ اسی طرح دوسری حدیث میں ''مالم يأمركم بالمكنر'' کی قید لگائی ہے جس سے معلوم ہوا کہ اگر منکر کا امر کرے یا کتاب اللہ کے خلاف فیصلہ کرے تو ان کی اطاعت ضروری نہیں اس لئے کہ اس صورت میں ان کی اطاعت میں خالق کی نافرمانی لازم آئے گی۔ (شرح سیر کبیر: ۱/۱۱۶)

۲۵۴ قاعدہ:- لاعبرة بالتوهم.

ترجمہ:- وہم کا کوئی اعتبار نہیں۔

تشریح:- وہم چونکہ کسی عقلی یا حسی دلیل پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ شک کے درجہ سے بھی ضعیف ہوتا ہے اس لئے قابل اعتبار نہ ہوگا۔ چنانچہ بدائع میں کہا ہے کہ جس چیز کے ثبوت میں شک ہو تو شک کی حالت میں وہ شئ ثابت شدہ متصور نہ ہوگی اس سے ظاہر ہے کہ وہم کی صورت میں بطریق اولی وہ شئ ثابت شدہ متصور نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ حکم شرعی کے ثبوت میں وہم کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا نہ اس سے کسی حکم کا ثبوت ہوگا اور نہ کسی حکم کی تاخیر کا سبب ہوگا۔ چنانچہ عدم ثبوت کی مثال یہ ہے

کہ ایک شخص پر قبلہ کی جانب مشتبہ ہوگئی اور وہ بغیر تحری کے کسی ایک جانب نماز ادا کردے تو اس کی یہ نماز صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ نماز کی ادائیگی محض وہم کی بنیاد پر کی گئی ہے اور وہم قابل حجت نہیں ہوتا۔ ہاں اگر اس شخص نے تحری کی وجہ سے ایک جانب کو قبلہ متعین کیا پھر نماز ادا کی تو نماز صحیح ہوگی اگرچہ اس جانب کے متعین کرنے میں غلطی کا ارتکاب ہی کیوں نہ کیا ہو۔ دوسری صورت یعنی وہم کی وجہ سے کسی حکم میں تاخیر نہ ہوگی اس کی مثال یہ ہے کہ جب گواہ شہادت دینے کے بعد غائب ہوجائیں یا فوت ہوجائیں اور یہ شہادت کسی معاملہ کے متعلق ہو تو حاکم کے لئے یہ جائز ہوگا کہ ان شاہدوں کے عادل ہونے کی تحقیق کے بعد ان کی شہادت کی وجہ سے فیصلہ کردے اور اپنے فیصلہ کو مؤخر نہ کرے اس احتمال کی بنیاد پر کہ ممکن ہے کہ شاہدین کسی وقت واپس آکر اپنی شہادت سے رجوع کرلیں، اس لئے کہ یہ احتمال ایک وہم ہے اور وہم قابل اعتبار نہیں ہوتا لہذا اس احتمال کی وجہ سے حکم مؤخر نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح دوسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص اتنا دین چھوڑ کر فوت ہوگیا کہ پورا ترکہ دین میں مستغرق ہوجائے اور قرض خواہوں نے عدالت سے مطالبہ کیا کہ متروکہ مال کو فروخت کرکے ان کا دین ادا کیا جائے تو حاکم کو فیصلہ کرنا ہوگا یہ خیال کرکے کہ ممکن ہے کہ ان قرض خواہوں کے علاوہ اور کوئی قرض خواہ ظاہر ہوجائے فیصلہ کو موقوف نہ رکھے گا اس لئے کہ دوسرے قرض خواہ کے ظاہر ہونے کا احتمال محض ایک وہم ہے اور وہم قابل اعتبار نہیں ہوتا۔ بالفرض اگر کوئی قرض خواہ اس کے بعد ظاہر ہو ہی جائے تو شرع کے مقرر کردہ اصول کے مطابق عمل کرکے معاملہ کو حل کردیا جائے گا۔ (شرح مجلہ ص ۳۱۰)

اس قاعدہ کے جزئیات میں سے بدائع کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ ایک مکان میں دو شخصوں کو حق شفعہ حاصل ہے ان دونوں شفیع میں سے ایک حاضر ہے اور دوسرا غائب ہے، تو حاضر شفیع کو اپنے حق شفعہ کے ذریعہ پورا مکان لینے کا حق حاصل ہوگا اس لئے کہ اس کو اپنے شفعہ کا حق مکمل طور پر حاصل ہے جو اس کے شفعہ کا سبب ہے اور اس کے مطالبہ کی وجہ سے یہ حق مزید مؤکد ہوجائے گا لیکن جو شفیع غائب ہے اس کے حق کا مؤکد ہونا غیر معلوم ہے ہوسکتا ہے کہ وہ شفعہ کا مطالبہ کرے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مطالبہ نہ کرے بلکہ اعراض کرے اس لئے غائب کا حق حاضر کے حق کے متعارض اور متزاحم نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ حاضر کا حق ثابت و پختہ ہے اور غائب کے حق کی پختگی اور ثبوت موہوم ہے لہذا حاضر شفیع کے حق میں اس کے مطالبہ پر فیصلہ کردیا جائے گا اس لئے کہ مطالبہ کی وجہ سے اس کا حق شفعہ مؤکد اور ثابت ہوچکا ہے۔ اور غائب کے حق کی وجہ سے جو فی الحال موہوم ہے فیصلہ کو مؤخر نہیں کیا جائے گا اور مذکورہ وہم قابل اثر انداز نہ ہوگا۔ لیکن یہ صورت اس صورت کے برخلاف ہے کہ کسی شخص پر دو شخصوں کے ایک ہزار روپیہ قرض ہوں اور مقروض ایک ہزار روپیہ چھوڑ کر فوت ہوجائے اور اس وقت ایک دائن حاضر ہے اور دوسرا غائب ہے تو اس صورت میں یہ نہ ہوگا کہ کل رقم حاضر دائن کو دے دی جائے بلکہ اس کو صرف نصف رقم پانچ سو روپے دیئے جائیں گے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں دونوں دائنوں کا حق اپنی اپنی جگہ مؤکد اور ثابت شدہ ہے اور اس کیفیت میں دونوں مساوی ہیں اس لئے مذکورہ دونوں میں برابر طریقہ پر تقسیم ہوگی اس لئے کہ یہاں ہر حق دوسرے کا مقابل اور مزاحم ہے۔ (شرح مجلہ ص ۳۱۰۔ بدائع: ۹۹/۴)

۲۵۵ قاعدہ :- لا عبرة بالدلالة في مقابلة الصريح .

ترجمہ: صراحت کے مقابلہ میں کوئی دلالت قابل اعتبار نہ ہوگی۔

تشریح: یعنی جو معنی کسی کلام سے صراحت کے ساتھ سمجھ میں آتا ہو اس کے مقابلے میں اس معنی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جو اس کلام سے دلالۃ سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ جس موقع پر مذکورہ ہر دو معنوں میں تعارض ہو تو صراحت کے مقابلہ میں دلالت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ لیکن اگر تعارض نہ ہوا تو پھر وہ معنی جس پر کلام دلالت کرتا ہے قابل عمل ہوگا جس طرح کہ صریح معنی قابل عمل ہوتا ہے۔ جیسا کہ قاعدہ ۹۹ ''الثابت بالدلالة کالثابت بالإفصاح'' کی تشریح میں جان چکے ہوں۔

قاعدہ کی مثال یہ ہے کہ ایک دائن نے اپنے مدیون کو قرض سے سبکدوش کیا اور مدیون اس موقع پر خاموش رہا تو مدیون بری الذمہ ہوگا۔ لیکن اگر مدیون نے صراحت کے ساتھ رد کر دیا تو سبکدوشی رد ہو جائے گی اور دین ذمہ پر بدستور قائم رہے گا۔ کیونکہ مدیون کا سکوت دلالۃ قبول تھا لیکن رد کر دینا صراحۃ عدم قبول ہے اور صراحت دلالت کے مقابلہ میں قوی ہے۔

اسی طرح بائع کو مبیع کی قیمت وصول کرنے کے لئے مبیع کو اپنے پاس روک لینے کا حق حاصل ہے لیکن اگر مشتری نے بائع کے روبرو مبیع پر قبضہ کر لیا اور بائع خاموشی سے دیکھتا رہا تو یہ خاموشی قبضہ کی دلالۃ اجازت ہوگی۔ لیکن اگر منع کر دیا تو اس صراحت کے مقابلہ میں وہ دلالت کا اذن قابل اعتبار نہ ہوگا کیونکہ صریح، دلالت سے قوی ہوتا ہے۔

اسی طرح یہ مسئلہ بھی اس قاعدہ کے فروع میں داخل ہے کہ اگر باپ نے اپنی بالغہ لڑکی کے مہر پر قبضہ کیا اور لڑکی نے اس وقت خاموشی اختیار کی تو اس کی خاموشی قبضہ کی اجازت ہوگی اور شوہر مہر سے بری الذمہ ہو جائے گا۔ لیکن اگر لڑکی نے صراحت کے ساتھ منع کر دیا تو نہ قبضہ جائز ہوگا اور نہ شوہر مہر کی ادائیگی سے بری الذمہ ہوگا۔ (شرح مجلّہ ص ۴۷)

نیز اس قاعدہ کے فروع میں سے وہ مسائل بھی ہیں جسکو عالمگیری میں ذکر کیا گیا ہے مثلاً کسی شخص نے یہ کہا ''إمرأة طالق'' یا طلقت إمرأة'' یعنی إمرأة کو نکیرہ ذکر کیا اور اس شخص کی ایک ہی بیوی ہے تو اس کو طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ اس کے کلام سے دلالۃ یہی معنی سمجھے جاتے ہیں لیکن اگر اس نے صراحۃ یہ کہہ دیا کہ میری مراد اس کلام سے میری بیوی نہ تھی تو اس کی بیوی کو طلاق واقع نہ ہوگی اس لئے کہ صراحت دلالت کے مقابلہ میں قوی ہوتی ہے۔ (عالمگیری: ۱/ ۳۹۴) اسی طرح اگر کسی شخص نے کپڑا فروش سے کپڑا خریدا اور مشتری نے کہا کہ میں نے یہ کپڑا دس روپے کے عوض خریدا یہ کہہ کر کپڑا لے کر روانہ ہو گیا اور کپڑا فروش نے اس کو منع نہیں کیا تو کپڑا فروش کی خاموشی دلالۃ رضامندی متصور ہوگی لیکن اگر اس نے فوراً یہ کہہ دیا کہ میں گیارہ سے کم میں نہیں دوں گا تو مشتری کو گیارہ روپے لازم ہوں گے اور اس جگہ بھی دلالت کا اعتبار نہ ہوگا۔ (حاشیہ قواعد الفقہ ص ۱۰۷) یہ واضح رہے کہ صراحت کا دلالت سے قوی ہونا اس وقت قابل لحاظ ہوگا جبکہ دلالتی معنی پر عمل نہ کیا ہو لیکن اگر اس پر عمل ہو چکا ہے تو اب صراحت کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ دلالت ہی کو ترجیح دی جائے گی حتی کہ اگر کسی شخص نے اپنے کسی ذی رحم محرم رشتہ دار کو کوئی چیز ہبہ کی اور اس نے ہبہ کو قبول کر دیا لیکن واہب نے موہوبہ کو اس کے سپرد نہ کیا بلکہ موہوب لہ نے اسی مجلس میں بذات خود واہب کی صریح اجازت کے بغیر قبضہ کر لیا اور لے کر چلتا ہوا واہب خاموشی سے دیکھتا رہا۔ اس صورت

میں دالالۃ اجازت پر عمل ہو چکا لہذا اب واہب کا یہ دعوی کہ ہبہ مکمل نہ ہوا تھا کیونکہ قبضہ نہیں دیا گیا تھا اور موہوب لہ کا قبضہ میری اجازت کے بغیر تھا اس لئے میں اس کو واپس لینا چاہتا ہوں قابل سماعت نہ ہوگا۔ نیز مذکورہ تفصیل عمومی حالت میں سے جبکہ بعض حالات میں دلالت صریح کے مقابلہ زیادہ قوی ہوتی ہے مثلا ایک شخص نے اپنی زوجہ کو طلاقِ رجعی دی اور اس نے رجوع کرنے کا انکار کردیا لیکن اس کے بعد چھ ماہ یا اس سے کم مدت میں اس مطلقہ کو بچہ پیدا ہو جائے تو اس بچہ کا نسب طلاق دینے والے سے ثابت ہوگا اور اس کا رجوع نہ کرنا یعنی مجامعت سے صریح انکار باطل ہو جائے گا اس لئے کہ یہاں شرع کی دلالت اپنی صراحت سے قوی ہوتی ہے۔ (شرح مجلہ ص ۵۰)

۲۵۶ قاعدہ: -لاعبرة بالظن البين خطأه .

ترجمہ: -اس ظن کا اعتبار نہ ہوگا جس کا غلط ہونا واضح ہو۔

تشریح: -چنانچہ اشباہ میں ہے کہ کسی شخص کے ذمہ عشاء کی قضاء واجب تھی اور فجر کے وقت میں اس گمان سے کہ فجر کا وقت بہت تنگ ہے صرف فجر کی گنجائش ہے اس نے فجر کی نماز اداء کرلی پھر پتہ چلا کہ وقت میں بہت وسعت تھی تو فجر کی نماز باطل ہو جائے گی پھر جب فجر کی نماز باطل ہوگئی تو اگر وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ عشاء کی نماز پڑھ کر فجر کا بھی اعادہ کر سکے گا تو پہلے عشاء کی قضاء کرلے پھر فجر کی نماز کا اعادہ کرلے اور اگر عشاء کی نماز پڑھنے کی گنجائش نہ ہو تو صرف فجر کا اعادہ کرلے غور فرمائیے کہ اس نے جس گمان سے فجر کی نماز اداء کرلی اس گمان کا غلط ہونا واضح ہوگیا تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور صاحب ترتیب کے لئے جو حکم ہے وہ مذکورہ صورت میں بھی ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے پانی سے وضوء کیا جبکہ اس پانی کے بارے میں اس کا گمان ناپاک ہونے کا تھا لیکن اس کا پاک ہونا بالیقین معلوم ہوگیا تو اس کا وضوء صحیح ہوگا اور ناپاک ہونے کے گمان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ اس کا غلط ہونا واضح ہوگیا۔ اسی طرح کسی شخص کے بارے میں یہ گمان قائم ہوا کہ یہ زکوٰۃ کا مصرف نہیں ہے پھر بھی اس کو زکوٰۃ اداء کرلی اور بعد میں اس کا مصرف ہونا ظاہر ہوگیا تو بالاتفاق اس کی زکوٰۃ اداء ہو جائے گی لیکن علامہ ابن نجیمؒ نے اس قاعدے سے چند مسائل کا استثناء فرمایا ہے (۱) اگر کسی صاحب کے بارے میں یہ گمان قائم ہوا کہ یہ مصرف زکوٰۃ ہے اور اس کو زکوٰۃ اداء کردی پھر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ غنی تھا یا اس کا بیٹا تھا تو حضرات طرفینؒ کے نزدیک زکوٰۃ اداء ہو جائے گی اگر چہ گمان کا غلط ہونا ثابت ہوگیا پھر بھی اس گمان کے اعتبار سے زکوٰۃ اداء ہو جائے گی۔ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ اداء نہ ہوگی اس لئے کہ اس گمان کا غلط ہونا بالیقین ظاہر ہو چکا ہے اور اگر بعد میں ظاہر ہوا کہ جس کو زکوٰۃ اداء کی ہے وہ زکوٰۃ دینے والے کا غلام یا مکاتب تھا یا حربی تھا تو بالاتفاق زکوٰۃ اداء نہ ہوگی۔ (۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک کپڑے میں نماز اداء کی اور اس کا گمان یہ ہے کہ یہ کپڑا ناپاک ہے پھر معلوم ہوا کہ پاک تھا پھر بھی نماز کا اعادہ کریگا اگر چہ اس کا گمان غلط ثابت ہوا پھر بھی اس گمان کا اعتبار ہوگا لیکن بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ اس کی نماز جائز ہوگی اور اس مسئلہ کو ماقبل میں مذکور پانی کے مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں۔ (۳) اپنے کو محدث گمان کرتے ہوئے نماز اداء کرلی

پھر معلوم ہوا کہ باوضوء تھا پھر بھی نماز کا اعادہ ضروری ہے (۴) فرض نماز پڑھی جبکہ گمان یہ تھا کہ ابھی وقت داخل نہیں ہوا ہے پھر معلوم ہوا کہ وقت داخل ہو چکا تھا پھر بھی نماز کا اعادہ کرے گا وغیرہ۔ (دیکھئے شرح الحموی علی الاشباہ ج ارص ۳۹۸)

۲۵۷ قاعدہ:- لاعبرة بقول المنجمين.

ترجمہ:- منجمین کے قول کا کوئی اعتبار نہیں۔

تشریح:- منجم (نجومی) ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو ستاروں کی نقل وحرکت اور تشکلات فلکیہ کے ذریعہ (یعنی کواکب کی آپس میں مقارنت ومقابلہ، تثلیث، تربیع وتسدیس وغیرہ) عالم کون وفساد کے حوادثات پر استدلال کرے اور غیب کی خبر دے کبھی نجومی اس کے ذریعہ حسابیات پر استدلال کرتا ہے اور وہ اپنے علم کے اعتبار سے یقینی درجہ رکھتا ہے اور کبھی طبعیات پر یعنی گرمی، سردی اور اعتدال پر استدلال کرتا ہے اور کبھی وہمیات پر یعنی حوادثِ سفلیہ خیر وشر پر استدلال کرتا ہے۔

قاعدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت میں کسی حکم اور عبادت کے وجوب اور عدم وجوب میں نجومی کے حساب اور وقت کی تعیین کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ شریعت کے مقرر کردہ اصول کے مطابق وجوب یا عدم وجوب کا فیصلہ ہوگا۔ چنانچہ روزہ کے وجوب اور افطار کے ثبوت میں مدار رؤیت ہلال پر ہوگا اسی طرح ایام حج اور عید الاضحیٰ کی تعیین کا مدار بھی رؤیت ہلال ہی پر ہوگا، نجومیوں کے حساب کا اعتبار نہ ہوگا۔ شامی میں "لا عبرة بقول المؤقتين" کے تحت معراج کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ بالاجماع مؤقتین کے قول کا اعتبار نہ ہوگا۔ کیونکہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حساب پر اعتماد نہیں فرمایا ہے اور اس کو بالکلیہ لغو قرار دیا ہے چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا و هكذا" (ہم امی لوگ ہیں مہینہ کا اس طرح، اس طرح حساب نہیں کرتے) علامہ ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ نماز میں حساب پر اعتماد بالکل جائز نہیں ہے۔ (از ردالمحتار دارالکتاب (ملخصا) ج ۳ ص ۳۱۶)

۲۵۸ قاعدہ:- لا عموم لدلالة النص ولا لإقتضاء النص .

ترجمہ:- دلالۃ النص اور اقتضاء النص کے لئے عموم نہیں ہوتا۔

تشریح:- <u>دلالۃ النص کی تعریف</u>:- وہ معنی جو عبارت میں مذکور حکم کی علت کے طور پر عبارت کے معنی سے از روئے لغت سمجھے جائیں۔ یا یوں کہئے لفظ کا کلام میں ذکر کردہ حکم کی ایسی علت پر دلالت کرنا جسے ہر اہلِ لسان سمجھ سکے۔ مطلب یہ ہے کہ دلالت النص کا مصداق حکمِ مذکور کی علت ہوتی ہے مگر احکام کی عام علتوں کی طرح اس کا سمجھنا اور عبارت سے نکالنا اجتہاد کے ذریعہ نہیں ہوتا بلکہ خود زبان کے تقاضے کی وجہ سے اسی عبارت سے اس کو سمجھا جاتا ہے جس میں وہ حکم مذکور ہو۔

<u>دلالۃ النص کا حکم</u>:- علت کے عموم کی بنا پر حکم کا عام ہونا یعنی علت جہاں جہاں پائی جائے گی وہاں وہاں حکمِ مذکور کا اجراء ہوگا یعنی حکم ان تمام مواقع اور امور کو شامل ہوگا جہاں علت پائی جائے۔

مثال: ﴿لَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ (ان دونوں سے اف نہ کہو) اولاد کو حکم دیا گیا ہے کہ ماں، باپ کی کسی بات پر ان

سے اف نہ کہو، قرآن شریف کے الفاظ صرف اتنے ہی ہیں مگر ہر صاحبِ زبان ان کو پڑھ کر اور سن کر یہ سمجھتا ہے کہ مقصد صرف اسی لفظ کے کہنے سے روکنا نہیں ہے بلکہ تکلیف پہونچانے سے روکنا و منع کرنا مقصود ہے خواہ اس کی کوئی صورت ہو اس لئے کہ ان سے ''اُف'' کہنا تکلیف کا ذریعہ ہے لہذا تکلیف کے ہر ذریعہ وصورت کی ممانعت ہوگی خواہ قول ہو یا فعل۔

اقتضاء النص کی تعریف:- اقتضاء کا لغوی معنی تقاضا کرنا، مقتضی جس کا تقاضا کیا جائے

اصطلاحی تعریف:- عبارت کے الفاظ سے خارج وہ معنی ومفہوم کہ جس کا شرعاً یا عقلاً کلام کی صحت کی لئے اعتبار کیا جائے۔ یا یوں کہئے عبارت کا اپنے الفاظ کے معانی سے زائد کسی ایسے معنی پر دلالت کرنا کہ جس پر شرعاً یا عقلاً کلام کا صدق یا صحت موقوف ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اقتضاء النص کا مصداق عبارت کے کسی لفظ کا مدلول ومعنی نہیں ہوتا مگر عبارت کی صحت کے لئے اس معنی کو عبارت کے منطوق کے ساتھ مانا جاتا ہے۔

حکم:- بقدر ضرورت زائد معنی کا اعتبار اور اس پر عمل کرنا۔ بقدرِ ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ کم از کم جتنے معنی کے مان لینے پر کلام کی صحت ثابت ہو جائے بس اسی کے اعتبار کی اجازت ہے زائد کی نہیں۔

دلالۃ النص اور اقتضاء النص میں عموم نہیں ہوتا اور جب عموم نہیں ہوتا تو اس میں خصوص کا بھی احتمال نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ عموم وخصوص اوصاف الفاظ میں سے ہیں اور دلالۃ النص کا تعلق موضوع لہ کے لوازم سے ہے الفاظ سے نہیں۔ اور اقتضاء النص میں چونکہ مقتضی کا اعتبار کلام کی صحت کے لئے ہوتا ہے لہذا جس قدر ضرورت ہوگی اس کے مطابق ثابت کیا جائے گا اور مقتضی کا مصداق عبارت کے کسی لفظ کا مدلول نہیں ہوتا لہذا مقتضی بھی لفظ نہیں ہوا بلکہ معنی ہوا اس لئے اس میں عموم کا احتمال نہیں ہوگا۔ (اصول الفقہ ص ۱۶۴)

چنانچہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے اس صورت میں کھانے کی اشیاء میں سے جو چیز بھی کھائے گا قسم ٹوٹ جائے گی اور کسی مخصوص چیز کے کھانے کی نیت کا اظہار دیانۃً وقضاءً قابل قبول نہ ہوگا، بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ ''اکلت'' کا کلام مطلقاً کھانے کی چیزوں کے استعمال کا مقتضی ہے جو عام کا درجہ نہیں رکھتا تاکہ اس سے کسی مخصوص شئ کی تخصیص کی جاسکے یہ خیال رہے کہ ہر مشروب کے پینے سے حالف کا حانث ہونا اس لئے نہیں کہ مشروب (مقتضی) عام ہے بلکہ اس لئے ہے کہ ہر مشروب کے پینے میں شرب کی ماہیت موجود ہے پس ماہیت شرب جو کہ محلوف علیہ ہے اس کے پائے جانے کی وجہ سے ہر مشروب کے پینے سے حالف حانث ہو جائے گا نہ کہ مشروب کے عام ہونے کی وجہ سے۔ (شرح مجلہ ص ۷۷، حسامی ص ۳۲)

فتح القدیر میں کہا ہے کہ اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی سے ''انت طالق'' کہا اور شوہر نے تین طلاق کی نیت کی تو نیت کا اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ طلاق کو بطور اقتضاء کے ''انت طالق'' کی صحت کے لئے مانا گیا ہے وہ اس طریقہ پر کہ شوہر نے عورت سے کہا ہے ''انت طالق'' یعنی تو صفت طلاق کے ساتھ متصف ہے اور کسی صفت کے ساتھ متصف ہونے کے لئے صفت کا پہلے پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ کسی کو حافظ اسی وقت کہہ سکتے ہیں جبکہ پہلے صفت حفظ پائی جائے لہذا اطلاق بطور اقتضاء کے

ت ہوااور اقتضاء النص کے لئے عموم نہیں ہوتا اس لئے اگر وہ تین کی نیت کرے گا تو لغو شمار ہوگی۔ (فتح القدیر:۳۵۴/۳)
اسی طرح دلالت النص کے لئے بھی عموم نہیں ہوتا ایک وجہ تو مذکور ہوئی کہ دلالت النص کا تعلق لفظ سے نہیں ہے بلکہ وہ ر کے لوازم میں سے ہے اور عموم وخصوص کا تعلق الفاظ سے ہوتا ہے معنی سے نہیں ہوتا اور دوسری وجہ حسامی میں بیان فرمائی ہے دلالت النص سے ثابت شدہ حکم معنی نص سے ثابت ہوتا ہے اور وہ معنی نص اس حکم کی علت ہوتا ہے جیسا کہ ''ولا تقل لهما ف'' سے بطریق دلالت ایذاء کا معنی مستفاد ہے اور یہی ایذاء حرمت تافیف کی علت ہے لہذا جہاں یہ علت موجود ہوگی وہاں رمت تافیف کا حکم ہوگا اب اگر ہم اس میں تخصیص کے قائل ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی جگہ ایذاء موجود ہو اور اس پر رمت تافیف کا حکم مرتب نہ ہو اور جب ایسا ہوگا تو ایذاء حرمت تافیف کی علت نہ ہوگی اور اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ یذاء کبھی حرمتِ تافیف کی علت ہو اور کبھی علت نہ ہو حالانکہ یہ بات بالکل محال ہے کہ ایک ہی معنی ایک جگہ علت ہو اور ایک جگہ لت نہ ہو۔ یہ خیال رہے کہ اس جگہ علت کے پائے جانے کی وجہ سے حرمتِ تافیف میں عموم آیا ہے حکم یعنی حرمت تافیف کے مام ہونے کی وجہ سے عموم نہیں آیا اور اس طرح کے عموم کو عموم کے ساتھ موسوم نہیں کیا جاتا ہے۔ (حسامی ص۲۲ مع حاشیہ)

۲۵۹ قاعدہ:-لا قوام للدلالة مع النص .

ترجمہ:- نص کے ساتھ دلالت کا مقابلہ نہیں ہوسکتا۔

تشریح :- قاعدہ کا مفہوم بالکل واضح ہے کہ دلالت کے مقابلے میں نص کا درجہ بڑا ہوا ہے لہذا جب دونوں میں تعارض واقع ہو جائے تو نص کو ترجیح حاصل ہوگی اس لئے کہ اقوی غیر اقوی پر مقدم ہوتا ہے قاعدہ:۲۵۵ میں بیان کردہ تمام امثلہ اس قاعدے کے تحت داخل ہوں گی وہاں دیکھ لیا جائے۔ دو قاعدوں میں صرف لفظی فرق ہے ورنہ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔

۲۶۰ قاعدہ :-لا مساغ للاجتهاد في مورد النص .

ترجمہ:- جہاں نص موجود ہو وہاں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

تشریح :- نص کی موجودگی میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ہر قسم کی نص کی موجودگی میں یہ حکم ہوگا؟ اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ شرعی نصوص میں جو الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں ان کی وضاحت وقوت میں فقہاء نے چار درجے بیان کئے ہیں

(۱) ظاہر:- وہ کلام ہے جو واضح معنی پر دلالت کرے، لیکن کلام کو اس واضح معنی کے لئے وہاں نہ لایا گیا ہو۔

(۲) نص:- جس کا معنی واضح ہو اور کلام کو اس معنی کے واسطے لایا گیا ہو اسے نص کہتے ہیں۔

(۳) مفسر:- وہ کلام جو اپنے معنی پر سیاق سے دلالت کرے اور اس کا معنی دوسری دلیل سے بھی واضح ہو جائے۔ اور کبھی کلام اصل میں مجمل ہوتا ہے، لیکن دوسری نص اس کی تفسیر کر دیتی ہے، یہ مفسر ہے۔ مفسر میں تاویل اور تخصیص کا احتمال نہیں ہے لیکن نسخ کا احتمال ہے۔

(۴) محکم:۔وہ کلام جو اپنے مقصود پر واضح طور پر دلالت کرے اور کلام کو اسی مقصود اور معنی کے لئے وہاں لایا گیا ہو ،اور اس کے ساتھ کوئی ایسا لفظ بھی ہو جو اس بات پر دلالت کرے کے یہ حکم کبھی منسوخ نہیں ہوسکتا ہے، محکم ہے۔ محکم میں تاویل، تخصیص اور نسخ کا احتمال نہیں ہے۔ (بحوالہ اصول الفقہ لابی زہرۃ ص ۱۲۶)

ظاہر اور نص میں تو فقہاء اجتہاد کے قائل ہیں، کیوں کہ ان دونوں میں تاویل، تخصیص اور نسخ کی گنجائش ہوتی ہے لیکن مفسر اور محکم میں اجتہاد کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ ان میں نہ تخصیص کی جاتی ہے اور نہ تاویل، نسخ کا بھی احتمال نہیں ہے۔ معلوم ہوا قاعدہ میں نص سے مراد صرف دو قسم مفسر اور محکم ہے کہ ان دونوں میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے۔ (فقہی قواعد ص ۲۰۷)

اجتہاد کے لغوی و اصطلاحی معنی اور اجتہاد کے کچھ شرائط کو قاعدہ: ۱۷ ''الاجتهاد لا ينقض بمثله ولا يعارض النص ''میں ذکر کیا گیا ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔

۳۶۱ قاعدہ:۔ لایبقی للإنسان الملك علی نفسه .

ترجمہ:۔ انسان کی اپنی ذات پر ملکیت باقی نہیں رہتی۔

تشریح:۔ کوئی انسان اپنی ذات کا مالک نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے اگر کسی حربی کا غلام اپنے آقاء کو چھوڑ کر دار الحرب سے مسلمان بن کر دار الاسلام میں آجائے تو وہ آزاد شمار ہوگا اس لئے کہ وہ غلام اگر اپنے آقاء کا کچھ مال لے کر دار الاسلام میں آجاتا تو وہ اس مال کا مالک بن جاتا اس لئے کہ اس نے حربی کے مال پر قبضہ کرلیا ہے اور دار الحرب میں حربی کے مال پر قبضہ کر لینے سے مسلمان اس کا مالک ہوجاتا ہے اسی طرح اس مسلمان غلام نے خود اپنی ذات کو جو کہ حربی کے قبضہ میں مال کی حیثیت سے تھی حربی۔ سے چھڑا لیا اور گویا اپنی ذات پر قبضہ کرلیا تو وہ غلام اپنی ذات کا مالک ہوگیا اور کوئی انسان اپنی ذات کا مالک نہیں ہوتا اس لئے وہ غلام آزاد ہوجائے گا اب دار الاسلام میں آکر جس سے بھی وہ عقدِ موالات کرنا چاہے کرسکتا ہے اور وہ کسی کا معتق (آزاد کردہ) شمار نہ ہوگا اور اس کا معاملہ جنایت اور میراث وغیرہ میں اس حربی جیسا ہوگا جو مسلمان ہوکر دار الاسلام میں آگیا ہو۔

اس قاعدہ کی اصل حضرت عکرمہؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک غلام اللہ کے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس کے ساتھ اس کا آقاء ﷺ نہیں تھا تو آقاء نے اس کو آزاد قرار دیا۔ (شرح سیر کبیر: ۵/۲۸۳)

اس قاعدہ کے پیشِ نظر کہ انسان اپنی ذات کا مالک نہیں ہوتا ہے۔ کوئی انسان اپنے اعضاء (آنکھ، گردہ، خون وغیرہ) فروخت کرنا چاہے تو نہیں کرسکتا۔

۳۶۲ قاعدہ:۔ لایتم التبرع إلا بالقبض.

ترجمہ:۔ کوئی تبرع بغیر قبضہ کے مکمل نہیں ہوتا۔

تشریح:۔ کسی شخص کو فی الفور اپنی چیز کا بلا معاوضہ مالک بنا دینا تبرع کہلاتا ہے چنانچہ ھبہ، صدقہ، ھدیہ تمام عقود اس لفظ میں شامل ہیں۔ چونکہ تبرع میں شی کا فی الحال مالک بنانا مقصود ہوتا ہے اس لئے یہ لازم ہے کہ اس شی کو موجود اور

معدوم ہونے کا خطرہ لاحق نہ ہو، اگر ایسا خطرہ لاحق ہے تو تبرع کا تعلق اس شی سے نہ ہوگا، مثلاً اس طرح تبرع کیا جائے کہ اگر زید آئے تو یہ شيِ تم کو ہبہ ہے یا تم ایسا کام کروں گے تو تم کو یہ شي ہبہ ہے وغیرہ ذلک اور نہ یہ صحیح ہوگا کہ کسی آئندہ وقت کی طرف اس کے وقوع کی نسبت کی جائے مثلاً یہ کہا جائے میں نے آئندہ کل تم کو اس شي کا مالک بنا دیا، یا فلاں مہینہ کی پہلی تاریخ سے تم کو اس شي کا مالک بنایا۔ ان تمام صورتوں میں فی الحال قبضہ نہیں پایا جاتا اور تبرع کا فعل قبضہ کے بغیر تام نہیں ہوتا لہذا مذکورہ صورتوں میں بھی تبرع تام نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ تبرع کا عقد محض ایجاب وقبول سے تام نہیں ہوتا بلکہ تبرع کا فعل اپنے تمام اقسام ہبہ، صدقہ وغیرہ کی شکلوں میں اس وقت مکمل ہوتا ہے جبکہ قبضہ کرلیا جائے۔ (شرح مجلہ ص ۱۹۴)

۲۶۳ قاعده:- لایثبت شئ من الحکم ببعض العلة.

ترجمہ:- جزءعلت سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا۔

تشریح:- علت اس چیز کا نام ہے جو کسی حکم کے وجود میں مؤثر ہو۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دو یا چند چیزوں کا مجموعہ کسی حکم کے وجود میں مؤثر ہوتا ہے یعنی دو یا چند چیزیں ملکر ایک حکم کی علت ہوتی ہے ایسی صورت میں جب تک تمام چیزیں نہ پائی جائے وہاں تک حکم کا ثبوت نہ ہوگا اور یہ بات تو بدیہی ہے کہ علت کے بعد معلول یعنی حکم کا وجود لزوماً ہوتا ہے تو جب دو، تین چیزوں کا مجموعہ ایک حکم کے لئے علت ہے تو ان میں سے بعض کے پائے جانے سے حکم ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ ابھی تک علت کا وجود ہی نہیں ہُوا ہے لہذا حکم کیسے ثابت ہوسکتا ہے۔ مثلاً احناف کے نزدیک ربا کی علت جنس اور قدر ہیں تو جب تک یہ دو چیزیں نہ پائی جائیں وہاں تک ربا کا حکم ثابت نہیں ہوگا مثلاً اگر دو چیزوں کے تبادلہ کی صورت میں دونوں کی جنس ایک ہو لیکن قدری ہونے کا معنی نہ ہو تو اب تفاضلاً تبادلہ صحیح ہوگا اور اس پر ربوا کا حکم نہیں لگے گا کیونکہ بعض علت سے حکم ثابت نہیں ہوتا۔ اسی طرح آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان "من ملك ذا رحم محرم فهو حر" (ترمذی شریف: ۲۵۳/۱) میں عتق کی علت قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ ہے لہذا کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم غلام کا مالک بن جائے تو وہ آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ قرابت اور ملک دونوں چیزیں پائی گئیں لہذا علت کے پائے جانے کی وجہ سے حکم یعنی عتق کا ثبوت ہوجائے گا اور جب تک ان دو چیزوں کا مجموعہ نہ پایا جائے وہاں تک حکم ثابت نہیں ہوگا، ورنہ قرابت تو پہلے ہی سے موجود ہے لیکن عتق کا ثبوت نہیں ہوتا۔ اسی طرح بغیر قرابت غلام کے خریدنے سے بھی عتق کا ثبوت نہیں ہوتا اس لئے کہ اخیری دو صورتوں میں جزءعلت پایا جاتا ہے نہ کہ کامل علت اور حکم علت کاملہ کے بعد ہی پایا جاتا ہے۔ اسی طرح نصابِ زکوٰۃ وجوبِ زکوٰۃ کے لئے علت ہے لیکن وصف نماء کے ساتھ اور وصفِ نماء کے قائم مقام حولان حول ہے لہذا نصاب حولانِ حول کے ساتھ علت کاملہ ہوگا اور جب نصاب حولانِ حول کے ساتھ علتِ کاملہ ہے تو زکوٰۃ کا وجوبِ اداء حولانِ حول کے بعد ثابت ہوگا جیسا کہ حدیث میں وارد ہے "لیس فی مال زکوٰة حتی یحول علیه الحول"۔ (ابوداؤد: ۲۲۱/۱ مستفاد از حسامی ص ۱۲۸)

لیکن یہ مسئلہ بدیہی ہے کہ حولان حول سے پہلے اگر زکوٰۃ اداء کردی جائے تو زکوٰۃ اداء ہوجاتی ہے اس کی وجہ یہ ہے

کہ نصاب وجوبِ زکوٰۃ کی علت ہے لیکن وہ اسماً اور معنیً علت ہے اور حکماً علت نہیں۔اسماً علت اس کو کہتے ہیں کہ شریعت نے حکم کے لئے علت کو وضع کیا ہو۔اور معنیً علت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حکم کو ثابت کرنے میں وہ علت مؤثر ہو۔حکماً علت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجود علت کے ساتھ متصلاً حکم بھی ثابت ہو جائے۔اب غور فرمائیے کہ نصاب کو شریعت نے وجوب زکوٰۃ کے لئے وضع کیا ہے لہذا نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے اسماً علت ہوا اور وجوب زکوٰۃ کے حکم میں نصاب بھی مؤثر ہے بغیر نصاب کے زکوٰۃ کا وجوب نہیں ہوتا لہذا نصاب معنیً بھی علت ہوا لیکن نصاب کے ساتھ متصلاً اداءِ زکوٰۃ کا حکم نہیں ہوتا بلکہ حولانِ حول کے بعد لہذا وہ نصاب حکماً علت نہیں ہوا اور اسماً و معنیً علت ہوا اور حکماً علت نہ ہو اس کا حکم یہ ہے کہ علت کے پائے جانے کے بعد بطریقِ قطع حکم کا وجوب نہ ہوگا بلکہ بطریق جواز ہوگا لہذا اس حکم پر عمل کرنا جائز ہوگا واجب نہیں لہذا صورت مذکورہ میں بھی نصاب کے پائے جانے کے بعد زکوٰۃ کا اداء کرنا جائز ہوگا واجب نہ ہوگا اس لئے کہ نصاب اسماً و معنیً علت ہے حکماً علت نہیں ہے۔(دیکھئے نورالانوار ص ۲۷۴)

مذکور تفصیل سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ جس چیز میں اسماً و معنیً وحکماً تینوں اعتبار سے علت ہونے کا معنیٰ ہو تو وہ علت کاملہ کہی جائے گی اور اگر ایک یا دو امر ہو تو وہ علت ناقصہ کہلائے گی اور اگر ان تینوں میں سے کوئی امر موجود نہ ہو تو وہ علت ہی نہیں کہی جائے گی۔نیز اس سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ یہ تینوں امور علت کے اجزاء ہوئیں لہذا ان میں سے ایک جزء کے وجود سے حکم ثابت نہیں ہوگا جب تک کہ تینوں امور نہ پائیں جائیں۔واللہ اعلم بالصواب

۳٦٤ قاعده:-لايجرى العموم فى مقتضى النص .

ترجمه:-نص کے مقتضیٰ میں عموم جاری نہیں ہوتا۔

تشريح:-اس قاعدہ کی مکمل وضاحت قاعدہ:۲۵۸"لا عموم لدلالة النص ولا لاقتضاء النص "میں گزر چکی ہے۔

۳٦٥ قاعده :-لا يجوز الإحتجاج بالمفهوم فى كلام الناس .

ترجمه:-لوگوں کے کلام میں مفہوم مخالف سے حجت پکڑنا جائز نہیں۔

تشريح :- قاعدہ میں مفہوم سے مراد مفہوم مخالف ہے۔اس کی تعریف یہ ہے کہ الفاظ،مسکوت کے لئے منطوق کے حکم کی ضد کے ثابت ہونے پر دلالت کریں اور اس مفہوم کا دوسرا نام دلیل الخطاب ہے کیونکہ وہ دلالت النص سے استدلال ہے۔مفہوم مخالف کی متعدد اقسام ہیں (۱) مفہوم صفت (۲) مفہوم شرط (۳) مفہوم غایت (۴) مفہوم عدد (۵) مفہوم لقب ان اقسام کا تفصیلی بیان باب المیم میں کیا گیا ہے۔

لوگوں کے بول چال،معاملات اور عقلیات میں مفہوم مخالف معتبر ہے

تحریر کی شرح تقریر ج ا ر ص ۱۱۷ میں مصنف کے قول"غير معتبر فى كلام الشارع فقط "کے بعد کہا ہے کہ شیخ جلال الدین خبازی نے ھدایہ کے حاشیہ میں شمس الائمہ کردری سے نقل کیا ہے کہ شارع کے ارشادات میں کسی چیز کا خصوصیت

ساتھ تذکرہ اس کے ماسوا سے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا اور لوگوں کی باہمی گفتگو، عرف، معاملات اور دلائلِ عقلیہ میں دلالت کرتا ہے اور علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ متاخرین نے اس بات کو ہاتھوں ہاتھ لیا ہے اور اس پر وہ مسئلہ متفرع ہے جو خزانۃ المفتین اور خانیہ میں ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ "آپ کے میرے ذمہ سو درہم سے زیادہ نہیں ہے" تو یہ سو (۱۰۰) کا اقرار ہوگا۔

لیکن مذکور تفصیل اشباہ کی کتاب القضاء سے ماخوذ اس قاعدے کے بالکل مخالف ہے کیونکہ اس قاعدہ سے معلوم ہو رہا ہے کہ مفہوم مخالف سے استدلال لوگوں کے کلام میں جائز نہیں ہے۔ اشباہ کی پوری عبارت یہ ہے ظاہر الروایت میں مفہوم مخالف سے استدلال لوگوں کے کلام میں جائز نہیں ہے جس طرح دلائل (نصوص) میں جائز نہیں ہے رہا فقہی روایات کا مفہوم مخالف تو وہ حجت ہے جیسا کہ غایۃ البیان کی کتاب الحج میں ہے اور امام محمدؒ نے سیر کبیر میں لوگوں کے کلام میں مفہوم مخالف سے استدلال کو جائز قرار دیا ہے وہ ظاہر الروایت کے خلاف ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۲/۱۹۳) علامہ ابن نجیم کا یہ قول مذکور تفصیل کے بالکل خلاف ہے۔ علامہ شامیؒ جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ متاخرین کی رائے وہی ہے جس کو پہلے بیان کیا ہے۔

آپ فتوی کیسے دیں؟ میں اس سلسلہ میں سیر حاصل بحث کرنے کے بعد خلاصہ کے طور پر جو ذکر کیا ہے اس کو ہم نقل کرتے ہیں۔ ماحصل یہ ہے کہ اب عمل شارع کے کلام کے علاوہ میں مفہوم مخالف کے معتبر ہونے پر ہے۔ کیونکہ شارع کے کلام میں کسی چیز کا صراحۃً تذکرہ ہونے سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ اس کا مفاد اس کے ماسوا سے حکم کی نفی ہی ہو اس لئے کہ شارع کا کلام بلاغت کا مخزن ہے۔ پس شارع کی مراد کبھی کچھ اور ہوتی ہے جیسے ارشاد باری: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم﴾ تمہارے لئے حرام کی گئی ہیں تمہاری بیویوں کی وہ بیٹیاں جو تمہاری گود (پرورش) میں ہیں اس آیت میں حجور کی قید کا فائدہ بالاجماع یہی ہے کہ عام طور پر بیوی کی سابق شوہر سے لڑکی دوسرے شوہر کی پرورش میں ہوتی ہے (یہ مطلب کسی کے نزدیک نہیں ہے کہ اگر وہ لڑکی موجودہ شوہر کی پرورش میں نہ ہو تو اس سے نکاح جائز ہے) اور رہا لوگوں کا کلام تو وہ اس خوبی سے خالی ہوتا ہے لہٰذا ان کے کلام میں مفہوم مخالف سے استدلال کیا جائے گا کیونکہ لوگوں میں متعارف یہی بات ہے۔ اور شرح سیر کبیر میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ: جو بات عرف سے ثابت ہوتی ہے وہ نص سے ثابت کی طرح ہوتی ہے (الثابت بالعرف کالثابت بالنص) اور یہ قاعدہ فقہاء کے اس قول سے ملتا جلتا ہے کہ معروف بات مشروط جیسی ہوتی ہے (المعروف کالمشروط) اور اس صورت میں جو بات عرف سے ثابت ہو وہ گویا ایسی ہے کہ قائل نے اس کی صراحت کردی ہے اس لئے اس پر عمل کیا جائے گا (یعنی لوگوں کے محاورات میں لوگوں ہی کے عرف سے ثابت ہے کہ مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائے گا)

اور روایاتِ فقہیہ کے مفہوم مخالف کے بارے میں بھی یہی بات کہی جائیگی کہ وہ معتبر ہے کیونکہ علماء کی ان کی کتابوں میں یہ عادت رہی ہے کہ وہ قیود و شروط وغیرہ یہ تنبیہ کرنے کے لئے ذکر کرتے ہیں کہ جہاں یہ قید و شرط نہ پائی جائے وہ حکم سے خارج ہے اور مسکوت کا حکم منطوق کے برخلاف ہے اور یہ بات فقہاء کے درمیان بلانکیر شائع و ذائع ہے اور اسی وجہ سے

کوئی ایسا آدمی نہیں مل سکتا جس نے اس کے خلاف تصریح کی ہو البتہ یہ بات اکثری ہے کلی نہیں ہے جیسا کہ اس کو نقایہ کی شرح جامع الرموز میں قہستانی نے ھدایہ کی شرح نہایہ کی کتاب الحدود کی طرف منسوب کیا ہے اور مستثنیات میں سے صاحب ھدایہ کا یہ قول ہے کہ: طہارت کی سنتیں: دونوں ہاتھوں کو دھونا ہے ان کو برتن میں ڈالنے سے پہلے جب وضوء کرنے والا نیند سے بیدار ہوا ہو، مسئلۂ مذکور میں نیند سے بیدار ہونے کی قید اتفاقی ہے۔ حدیث شریف کے الفاظ سے برکت حاصل کرنے کے لئے یہ قید بڑھائی ہے۔ کیونکہ طہارت کی یہ سنت اکثر فقہاء کے نزدیک نیند سے بیدار ہونے والے اور پہلے سے بیدار سب کو عام ہے اور ایک ضعیف قول یہ ہے کہ یہ قید احترازی ہے پہلے سے بیدار آدمی کو نکالنے کے لئے ہے۔ اور شمس الائمہ کردری رحمۃ اللہ کا میلان اسی قول کی طرف ہے۔ (آپ فتوی کیسے دیں؟ ص ۱۰۵)

۲۶۶ قاعدہ:- لا يجوز أن يثبت في التابع حكم اخر سوى الثابت فيمن هو أصل.

ترجمہ:- تابع میں اصل میں ثابت شدہ حکم کے علاوہ دوسرا حکم ثابت نہیں ہوسکتا۔

تشریح:- مذکورہ قاعدہ میں تابع سے مراد وہ شخص ہے جو دوسرے کی ماتحتی میں ہو، نیت اور ارادہ میں خود مختار نہ ہو بلکہ دوسرے کے تابع ہو۔ قاعدہ کا خلاصہ یہ ہیکہ جب ایک شخص مامور اور ماتحت ہے اور دوسرا امیر اور سرپرست ہے تو امیر اور سرپرست (اصل) میں جو حکم ثابت ہوگا وہی حکم تابع اور ماتحت میں بھی ثابت ہوگا، اس کے خلاف حکم ثابت نہیں ہوسکتا، وجہ بالکل ظاہر ہے کہ تابع ہونے کی وجہ سے جب اس کو مستقل اختیارات حاصل نہیں ہیں تو وہ اپنے ہر کام ونیت میں متبوع اور اصل کا محتاج ہوگا تو گویا کہ اس کی نیت وارادہ عدم کے درجہ میں ہے اور اصل جیسا کہے ویسا اسکو کرنا ہوگا، اور جب اس کو کسی کام کی نیت اور اختیار حاصل نہیں ہے تو اس پر کوئی مستقل حکم ثابت نہیں ہوگا بلکہ اس پر وہی حکم ثابت ہوگا جو کہ اصل میں ثابت ہے۔ شرح سیر کبیر میں اس قاعدے پر بناء کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب کوئی حربی امن طلب کرکے نکلا اور اس کے ساتھ اس کی بیوی بھی ہے تو بیوی کو بھی امن حاصل ہوگا اور وہ فئی شمار نہ ہوگی بلکہ آزاد ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی ذمی اپنی بیوی کے ساتھ نکلے تو بطریق اولیٰ اس کی بیوی امن والی شمار ہوگی اسلئے کہ دونوں صورتوں میں بیوی اپنے شوہر کے تابع ہے لہذا اصل میں جو حکم ثابت ہوگا وہی تابع یعنی بیوی میں بھی حکم ثابت ہوگا لہذا اس کو بھی امن حاصل ہوجائے گا۔ عالمگیری میں ہے کہ جس شخص کو بذاتِ خود اقامت کی نیت کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے بلکہ وہ نیت میں دوسرے کا تابع ہے تو اس کی اقامت کی نیت سے مقیم ہونے کا حکم ثابت نہ ہوگا جب تک کہ اصل نیت نہ کرے اور جب اصل نے نیت کرلی چاہے اقامت کی یا سفر کی تو اس کی نیت کی وجہ سے اس پر جو حکم ثابت ہوگا وہی حکم تابع میں بھی ثابت ہوگا، چنانچہ بیوی سفر میں اپنے شوہر کے تابع ہوگی۔ اسی طرح غلام اپنے آقاء کے اور شاگرد اپنے استاذ کے اور اجیر اپنے مستاجیر کے اور فوجی اپنے امیر کے، لہذا یہ تمام اشخاص اپنی نیت کی وجہ سے نہ تو مقیم شمار ہوں گے اور نہ ہی تو مسافر۔ (عالمگیری: ۱/۱۴۱)

۲۶۷ قاعدہ:- لا يجوز ترك الواجب للاستحباب.

ترجمہ:- مستحب پر عمل کے لئے واجب کو ترک کرنا جائز نہیں ہے۔

تشریح :- قاعدہ کا مفہوم بالکل واضح ہے کہ کم درجہ کی وجہ سے کسی بڑے درجہ والے کو چھوڑا نہیں جائے گا، اور مستحب کا درجہ چونکہ واجب کے مقابلہ میں کم ہے لہذا مستحب پر عمل کی وجہ سے کسی واجب کو چھوڑنا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ ھدایہ میں کہا ہے کہ جس شخص کو اخیر رات میں بیدار ہونے اور تہجد پڑھنے کی عادت ہو ایسے شخص کے لئے وتر کی نماز کو اخیر رات تک مؤخر کرنا مستحب ہے، لیکن اگر بیدار ہونے کا یقین نہ ہو اور خطرہ ہے کہ اگر وتر کو نہ پڑھا گیا تو شاید وتر کی نماز قضاء ہو جائے گی تو ایسے شخص کے لئے مستحب پر عمل کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ سونے سے پہلے وتر کی نماز کو اداء کر لے، کیونکہ مستحب پر عمل کے لئے واجب کو ترک نہیں کیا جا سکتا، نیز آپ ﷺ نے بھی ارشاد فرمایا ہے کہ ''من خاف أن لا يقوم آخر الليل فليوتر أوله ومن طمع أن يقوم آخر الليل فليوتر آخر الليل۔ (ھدایہ:۸۴/۱)

اسی طرح اس قاعدے کے فروعات میں وہ تمام مسائل بھی داخل ہیں کہ جن پر عمل کی وجہ سے کوئی بڑے درجہ والے حکم کا ترک لازم آتا ہو تو یہ جائز نہ ہوگا، مثلاً اگر نوافل کی وجہ سے فرضِ عین کا ترک لازم آتا ہو تو نوافل کو چھوڑ دیا جائیگا، لہذا کوئی شخص رات بھر نفل عبادت میں مشغول رہے جس کی وجہ سے فجر کی نماز قضاء ہو جائے تو اس کے لئے فجر کی نماز کی ادائیگی جماعت کے ساتھ رات بھر نوافل میں مشغول رہنے سے افضل ہے۔ اسی طرح وضوء کے اعضاء کو تین مرتبہ دھونا سنت ہے لیکن پانی کی قلت کی وجہ سے اعضاء کو تین تین مرتبہ دھونا ممکن نہ ہو تو سنت کو ترک کر دیا جائے گا اور اعضاء کو صرف ایک مرتبہ دھویا جائے گا تا کہ وضوء ناقص نہ رہے۔ اسی طرح اگر وقت اتنا تنگ ہے کہ وضوء کو اگر سنت کے مطابق کیا جائے تو نماز کے قضاء ہونے کا خطرہ ہے تو ایسی صورت میں سنت کی ادائیگی کو ترک کر دے گا اور نماز کو قضاء ہونے سے بچا لے گا۔ اس قاعدہ کے تحت شرح سیر کبیر کا یہ مسئلہ بھی داخل ہے کہ مثلاً مسلمانوں کا لشکر دار الحرب میں جنگ کے ارادہ سے گیا، اور وہاں جانے کے بعد ان کو اطلاع ملی کہ دشمنوں کی جماعت مسلمانوں کے کسی علاقہ میں حملہ کی نیت سے پہونچ گئی ہے اور اس جگہ کے مسلمانوں میں ان کا مقابلہ کرنے کی ہمت وطاقت نہیں ہے، ایسی صورت میں دار الحرب میں پہونچنے والی مسلمانوں کی جماعت کے لئے واجب ہے کہ وہ اپنے بھائیوں کی مدد کے لئے آئیں اور دار الحرب میں حربیوں سے جنگ کو چھوڑ دے، اس لئے کے مسلمانوں کے لئے دار الحرب میں جا کر مقابلہ کرنا یا تو نفل ہوگا یا فرض کفایہ اور مسلمانوں کی مدد کرنا اور ان کو حربیوں سے بچانا فرض عین ہے، اور فرض عین کو فرضِ کفایہ یا نفل کی وجہ سے چھوڑا نہیں جائے گا۔ (شرح سیر کبیر:۳۵۲/۵)

۳۶۸ قاعدہ :-لا يجوز الجمع بين الحقيقة و المجاز مقصودين.

ترجمہ:- حقیقت اور مجاز دونوں کو مقصود بنا کر جمع کرنا جائز نہیں ہے۔

تشریح:-لفظ کو اپنے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال کرنا حقیقت کہلاتا ہے اور معنیٰ موضوع لہ کے علاوہ دوسرے کسی معنیٰ میں استعمال کرنا مجاز کہلاتا ہے۔

قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ ایک لفظ سے ایک ہی وقت میں اس کے حقیقی و مجازی معنی کو مراد نہیں لیا جا سکتا ہے۔ قاعدہ میں ''مقصودین'' کی قید ہے یعنی دونوں کو مقصود بنا کر جمع کرنا جائز نہیں ہاں! البتہ ایسا ہو سکتا ہے کہ لفظ بغیر قصد وارادہ کے بظاہر دونوں کو شامل ہو اور دونوں کا احتمال رکھتا ہو۔ دونوں کے اجتماع کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اہل لغت ایک لفظ کو معنی حقیقی و مجازی میں ایک ہی وقت میں بالکل استعمال نہیں کرتے ہیں، اب اگر ہم استعمال کریں تو اہل لغت کی مخالفت لازم آئے گی اور اہل لغت کی مخالفت جائز نہیں۔ اگر چہ امام شافعیؒ اس کی اجازت دیتے ہیں بشرطیکہ دونوں معنوں جمع کرنا ممکن ہو، اور اگر دونوں معنوں کا جمع کرنا ممکن نہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی دونوں کا جمع کرنا ناجائز ہوگا۔ احنافؒ کے نزدیک چونکہ حقیقت اور مجاز کو مقصود بنا کر جمع کرنا جائز نہیں ہے اسی وجہ سے آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان ''لا تبیعوا الدرهم بالدرهمین و لا الصاع بالصاعین'' میں ''صاع'' سے مظروف کو مراد لیا گیا ہے۔ صاع کا حقیقی معنی ظرف اور برتن کے ہے اور مجازی معنی داخلِ صاع یعنی مظروف کے ہے اور جب مجازی معنی مراد لیا گیا تو حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک صاع اناج کا اس کے ہم جنس دو صاع اناج کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے، البتہ ایک نفسِ صاع یعنی ظرف کا دو نفسِ صاع یعنی ظرف کے عوض بیچنا جائز ہے، تا کہ حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم نہ آئے۔ اسی طرح اللہ تعالی کے فرمان ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ میں ''لمس'' مس بالید کے معنی میں حقیقت ہے اور جماع کے معنی میں مجاز ہے اور یہاں جماع کا معنی مراد ہے۔ چنانچہ آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں جنبی کے لئے اسی آیت سے تیمم کی اجازت دی گئی ہے، اور جب یہاں جماع کا معنی مراد ہے تو ہمارے نزدیک مس بالید کا معنی مراد نہ ہوگا اور مس بالید ناقضِ وضوء نہ ہوگا، اس لئے کہ جب مس بالید بھی مراد لیں گے تو حقیقت اور مجاز کے مابین جمع کرنا لازم آئے گا اور وہ ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اس قاعدہ کے پیش نظر امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنے موالی یعنی آزاد کردہ غلاموں کے لئے وصیت کی اور اس کے پاس موالی یعنی اس کے آزاد کردہ غلام بھی ہے اور اس کے موالی کے موالی یعنی اس کے آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلام بھی ہیں تو ایسی صورت میں وصیت اس کے موالی یعنی آزاد کردہ غلاموں کے لئے ہوگی اور موالی کے موالی کے لئے نہ ہوگی، کیونکہ لفظ موالی موصی کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے حقیقت ہے اور آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے مجاز ہے اور حقیقی معنی ممکن ہونے کی وجہ سے جب حقیقی معنی مراد لیا گیا تو مجاز کا احتمال ساقط ہو جائے گا، تا کہ حقیقت اور مجاز کا جمع کرنا لازم نہ آئے۔ سیر کبیر کے حوالہ سے صاحبِ اصول الشاشی نے بیان فرمایا ہے کہ جب حربیوں نے مسلمانوں سے اپنے آباء پر امن طلب کیا اور مسلمانوں نے امان دے بھی دیا تو یہ امان صرف آباء یعنی باپوں کے حق میں ثابت ہوگا اور اجداد یعنی داداؤں اور ناناؤں کے حق میں ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اہلِ حرب نے اپنی امہات پر امان طلب کیا اور مسلمانوں نے امان دے بھی دیا یہ امان صرف ماؤں کے حق میں ثابت ہوگا، دادیوں اور نانیوں کے حق میں ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ ''ابٌ'' والد کے لئے اور ''امٌ'' والدہ کے لئے حقیقت ہے اور ''ابٌ'' دادا اور نانا کے لئے اور ''امٌ'' دادی اور نانی کے لئے مجاز ہے اور امان

طلب کرنے میں ''ابٌ'' سے والد اور ''امٌ'' سے والدہ بالاجماع مراد ہے۔ ''ابٌ'' سے اگر اجداد اور جدات کو بھی مراد لیا جائے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا حالانکہ یہ ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔ (نور الانوار ص ۹۸، اصول الشاشی ص ۱۴)

۲۶۹ قاعدہ:- لایجوز لأحد أن یأخذ مال أحد بلا سبب شرعی.

ترجمہ:- سبب شرعی کے بغیر کسی شخص کا مال لینا کسی کے لئے جائز نہیں ہے۔

تشریح:- یعنی کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں کہ کسی دوسرے کا مال قصداً یا خطاءً یا سہواً بغیر کسی شرعی وجہ کے لے سکے، کیونکہ اللہ تعالی کے نزدیک بندوں کے حقوق قابلِ احترام ہیں، خطاء یا بھول یا مزاح سے ان حقوق کا احترام ساقط نہیں ہوتا۔ چنانچہ غصب، سرقہ، جوا، سود، رشوت، جھوٹا دعویٰ، جھوٹی قسم، جھوٹی شہادت یا ظالمانہ صلح جیسے طریقوں سے کسی کا مال حاصل کرنا یا ضائع کرنا کسی کے لئے حلال نہ ہوگا، کیونکہ مذکورہ اشیاء میں سے کوئی بھی شي مال حاصل کرنے کا سببِ شرعی نہیں۔ رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے: آپ ﷺ نے ایک مقدمہ کے فریقین سے ارشاد فرمایا، تم لوگ اپنے مقدمات میرے پاس لے کر آتے ہو، بہر حال میں بشر ہوں، اور ہوسکتا ہے کہ تم میں سے ایک فریق دوسرے کے مقابلے میں اپنی حجت پیش کرنے میں اعلیٰ درجہ رکھتا ہو اور میں اس کے حق میں فیصلہ کر دوں، لہٰذا تم میں جو شخص یہ سمجھتا ہو کہ میں نے اس کے بھائی کے حق کا اس کے حق میں فیصلہ کر دیا ہے تو اس دوسرے کو چاہئے کہ میرے فیصلہ کی بناء پر وہ حق نہ لے، کیونکہ اس حق کا لینا اس کے لئے جہنم کا ایک حصہ ہوگا۔ حضور ﷺ کے اس ارشاد کو سن کر دونوں فریق رونے لگے اور ہر ایک نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں نے اپنا حق اپنے فریق مقابل کو دے دیا۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جاؤ اور حتی الامکان اپنے حق کا صحیح اندازہ کرلو اور پھر شبہ دور کرنے کی غرض سے اپنا حق ایک دوسرے کو معاف کر دینا (بخاری شریف: ۱۰۳/۲، مسلم شریف: ۷۴/۲، ابوداؤد شریف: ۵۰۴/۲) معلوم ہوا کہ مذکورہ بالا طریقوں سے یا کسی باطل طریقے سے کسی کا مال لینے والا غاصب وظالم شمار ہوگا، اس پر ضروری ہوگا کہ اگر لیا ہوا مال بعینہ موجود ہے تو صاحبِ حق کو واپس کر دے، اور اگر ضائع ہو چکا ہے اور مثلی ہے تو اس کا مثل اداء کر دے ورنہ قیمت اداء کر دے۔ قاعدہ میں ''بلا سبب شرعی'' کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر شرع کی جانب سے کوئی ایسا سبب پایا گیا جس کی وجہ سے غیر کے مال میں تصرف کا حق مل جاتا ہے تو ایسی صورت میں تصرف جائز ہوگا۔ جیسا کہ عقدِ بیع میں مشتری کو شرع کی جانب سے یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ مبیع کو اپنے قبضہ میں لے لے اور بائع کو یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ مبیع کی قیمت لے لے یعنی مشتری کا مبیع میں اور بائع کا ثمن میں تصرف جائز ہو جاتا ہے، اور جیسا کہ عقدِ اجارہ کے منعقد ہو جانے کے بعد مستاجر کو یہ حق ہوتا ہے کہ اجارہ پر لی ہوئی چیز میں تصرف کرلے اور اجارہ پر دینے والے کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ اجرت میں تصرف کرے۔ اسی طرح دیگر تملیکی عقود کفالہ، حوالہ وغیرہ میں شرع نے تصرف کا حق عطا فرمایا ہے۔

انہی اسباب میں سے جن کی وجہ سے غیر کے مال میں تصرف کی شرعاً اجازت ہے اضطرار اور مخمصہ کی حالت بھی ہے کہ اس حالت میں شریعت نے انسان کو غیر کے مال میں بغیر اجازت کے تصرف کا حق دیا ہے اور ضرورت پورا ہونے کے بعد

اس کا معاوضہ اداء کر دیا جائے۔ (از شرح مجلہ ص ۴۰۷)

۲۷۰ قاعدہ:- لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير بغير إذنه.

ترجمہ:- کسی کے لئے ملکِ غیر میں تصرف کرنا اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں۔

تشریح:- اس قاعدہ کی وجہ سے وہ تمام تصرفات جن کا تعلق غیر کی ملکیت کے ساتھ ہو سب ناجائز ہو جائیں گے۔ چنانچہ کسی دوسرے شخص کی سواری لینا، کپڑا پہن لینا، دوسرے کی دیوار پر کڑیاں رکھ لینا، کسی کی زمین سے راستہ گزارنا، یا غیر کی چیز کو عاریۃً دے دینا، یا ودیعت رکھ دینا، اجارے پر دے دینا، ہبہ کر دینا، فروخت کر دینا، رہن کے طور پر رکھ دینا وغیرہ تمام تصرفات مالک کی اجازت کے بغیر ناجائز اور باطل شمار ہونگے۔ ہاں اگر مالک نے ان کے نفاذ کی اجازت دے دی تو نافذ ہو جائیں گے۔ خلاصہ یہ کہ غیر کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا ممنوع ہوگا، الا یہ کہ تصرف کرنا بطور وصیت کے ہو یا ولایت کی وجہ سے یا ضرورتِ شدیدہ (مخمصہ کی حالت) کی وجہ سے ہو تو ایسے تصرفات جائز ہوں گے۔ لہٰذا وصی، ولی اور مضطر شخص کے لئے مالک کی اجازت کے بغیر اس کے مال میں تصرف کی شرعاً اجازت ہوگی۔ پھر اجازت کی دو قسمیں ہیں، ایک صراحۃً دوم دلالۃً، صریح اجازت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو اپنے مال یا اپنے معاملہ کا وکیل بنا دے۔ دلالۃً اجازت یہ ہے کہ ایک چرواہے نے چرنے والی بکریوں میں سے کسی بکری کو مرتا ہوا دیکھا اور مرنے سے قبل ذبح کر دیا یہ خیال کر کے کہ بکری کا مالک بکری کے مرجانے کے بعد اس سے فائدہ نہ اٹھا سکے گا اور اگر ذبح کر لیا گیا تو اس سے استفادہ کر سکے گا، تو یہ چرواہا اپنے مالک کی بکری کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ ایسی حالت میں اس کو اس عمل کی دلالۃً اجازت حاصل تھی۔

ردالمحتار میں الاشباہ والنظائر سے کچھ ایسے مسائل نقل کئے ہیں جو اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں، بلکہ ان میں اجازت ضرورۃً یا دلالۃً پائی گئی ہے۔ مثلاً بیٹا یا باپ بیمار ہو تو ان میں سے ہر ایک کے لئے یہ جائز ہوگا کہ علاج کے لئے مریض کی اجازت کے بغیر اس کا مال صرف کر دے، مگر سامان کی بیع وشراء کی اجازت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر چند لوگ باہم رفیقِ سفر تھے ان میں سے کوئی ایک بیمار ہو گیا تو دوسرے رفیق کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کی اجازت کے بغیر اس کے مال سے علاج و معالجہ کرے، اس لئے کہ سفر کی حالت میں رفیقِ سفر اپنے ساتھی کے لئے اہل وعیال کا درجہ رکھتا ہے۔ اسی طرح جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو وہ ودیعت رکھنے والے کے والدین پر بغیر اجازت کے بوقتِ ضرورت صرف کر سکتا ہے، جبکہ مقام ایسا ہو کہ حاکمِ وقت کے سامنے مسئلہ پیش کر کے اجازت لینا ممکن ہی نہ ہو۔ کنز الدقائق میں اس مسئلہ کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ مودَع ضامن ہوگا، لیکن یہ اس صورت میں ہے کہ حاکم سے اجازت لی جا سکتی ہو پھر بھی اجازت حاصل نہ کی گئی ہو۔ اسی طرح بعض رفقاء سفر اگر اپنے کسی رفیق کی موت واقع ہونے پر میت کا سامان اور دوسری سفری اشیاء فروخت کر کے میت کی تجہیز و تکفین میں صرف کر دیں تو ان لوگوں کا یہ تصرف کرنا استحساناً جائز ہوگا۔

امام محمدؒ سے منقول ہے کہ آپ کے تلامذہ میں سے کسی تلمیذ کا انتقال ہو گیا، تو امام صاحب نے ان کی کتب فروخت

کرکے اس کی قیمت اس کی تجہیز وتکفین میں صرف فرمادی، کسی شخص نے امام محمدؒ سے کہا کہ میت نے کتب فروخت کرنے کی وصیت تو نہیں کی تھی تو آپ نے اس شخص کے جواب میں قرآن کریم کی یہ آیت تلاوت فرمائی ﴿وَاللّٰهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ چنانچہ اس قسم کے حادثات میں اگر اصلاح کی نیت رکھی گئی تو دیانۃً یہ حکم ہوگا کہ تصرف کرنے والے سے ضمان نہ لیا جائے، لیکن عدالتی کاروائی میں حاکم ضمان کے اداء کرنے کا فیصلہ کرے گا۔ اسی طرح جبکہ آقاء اور اس کا غلام ہم سفر ہوں اور بحالتِ سفر آقاء کا انتقال ہو جائے تو غلام آقاء کے مال میں سے اگر آقاء کی تجہیز وتکفین کر دے تو غلام ضامن نہ ہوگا۔ اسی طرح جب کسی مسجد کا متولی موجود نہ ہو اور اہلِ محلہ مسجد کی آمدنی مسجد کی ضروریات میں صرف کر دیں۔ یا بالغ ورثاء نابالغ کی ضروریات میں صرف کر دیں جبکہ وصی موجود نہ ہو۔ یا میت کا وصی میت کے دین کو جو وصی کے علم میں تھا اداء کر دے خواہ باطلاعِ حاکم وورثاء کیا ہو یا نہ کیا ہو، لیکن یہ حکم دیانۃً ہوگا قضاءً نہ ہوگا۔

فتاوی تاتارخانیہ میں ہے کہ ایک شخص نے ہانڈی میں گوشت چولہے پر رکھ دیا اور لکڑیاں بھی چولہے میں لگا دیں اور دوسرے شخص نے اس کے اس عمل کو دیکھ کر چولہے کی لکڑیاں آگ سے روشن کر دیں تاکہ ہانڈی پک جائے تو یہ دوسرا شخص استحساناً ضامن نہ ہوگا۔ (شرح مجلہ ص ۴۰۴)

۲۷۱ قاعدہ:- لا يجوز مخالفة الإجماع.

ترجمہ:- اجماع کی مخالفت جائز نہیں۔

تشریح:- باعتبار نقل کے اجماع کی تین اقسام ہیں ۱.متواتر ۲.مشہور ۳.آحادی

اجماعِ متواتر:- وہ اجماع جو عہدِ صحابہ سے کسی اختلاف کے بغیر تواتر کے ساتھ منقول چلا آرہا ہو۔ صحابہ کا اجماع صریح اور ان کا اجماعِ سکوتی جس کے ساتھ موافقت کا قرینہ موجود ہو، یہ دونوں صورتیں اجماع متواتر میں داخل ہیں۔

اجماعِ صریح کی مثال:- حضرات صحابہ کا حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت پر اتفاق کرنا ہے۔ اور سکوتی اجماع جس کے ساتھ موافقت کا قرینہ بھی موجود ہو اس کی مثال، زکوۃ نہ دینے والوں سے جہاد پر صحابہ کا سکوت۔ اس اجماع کا حکم یہ ہے کہ یہ بمنزلہ نصِ قرآنی اور حدیثِ متواتر کے دلیل قطعی ہے اس کا یقین اور اس پر عمل دونوں ضروری ہیں، انکار کفر ہے۔

اجماعِ مشہور:- وہ اجماع جو قرنِ اول کے بعد کا ہو اور تواتر کے ساتھ منقول ہو۔ عہدِ صحابہ کے بعد کے علماء کا کسی ایسے مسئلہ پر اتفاق جس کی بابت قرنِ اول (عہد صحابہ) میں کوئی اختلاف منقول نہ ہو، اجماعِ مشہور میں داخل ہے۔ اس اجماع کا حکم یہ ہے کہ یہ بمنزلۂ حدیثِ مشہور قطعی اور اس پر اطمینان وعمل ضروری ہے۔

اجماعِ آحادی:- وہ اجماع ہے جو بذریعہ اخبارِ آحاد منقول ہو یعنی کسی عہد وزمانہ میں تواتر کے ساتھ اس کی نقل نہ ہو۔ وہ اجماع جو خبرِ واحد کے طور پر منقول ہو، اسی طرح قرن اول کے کسی مختلف فیہ مسئلہ کی بابت بعد کا اجماع، اور صحابہ کا وہ اجماعِ سکوتی جو قرینہ سے خالی ہو، یہ تینوں صورتیں اجماعِ آحادی میں داخل ہوں گی۔ جیسے ظہر سے پہلے کی چار رکعت سنتوں

کے لئے صحابہ کا بالاتفاق اہتمام و پابندی، یہ اجماع خبر واحد کے طور پر منقول ہے۔۲۔ام ولد یعنی وہ باندی جس کے پیٹ سے اس کے آقاء کے نطفہ سے بچہ پیدا ہو، عہد صحابہ میں اس کے بیچنے کے حق میں اختلاف تھا، بعد میں عدم جواز کے پر اتفاق ہو گیا۔ اس اجماع کا حکم یہ ہے کہ یہ منزلۂ صحیح و معتبر خبر واحد کے ہے، گمانِ غالب کے ساتھ اس پر عمل ضروری ہے۔اقسام مذکورہ کے احکام سے اجماع کے مراتب بھی ظاہر ہیں اور یہ بھی کہ اجماع کم از کم ''صحیح خبر واحد'' کے درجہ میں تو ہوتا ہی ہے، اس لئے کسی حال میں قیاس کو اس پر مقدم نہیں کیا جاسکتا۔(اصول فقہ ص ۲۱۷)

انتباہ:-اجماع کے لغوی و اصطلاحی معنی اور اس کی حجیت کے ثبوت کا بیان قاعدہ:۲۴ میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

۲۷۲قاعدہ:- لا یحلف علی حق مجھول .

ترجمہ:- حق مجہول پر قسم کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

تشریح :- قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مجہول حق کا دعویٰ کرتا ہے تو قاضی فریق مخالف سے قسم کا مطالبہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ یمین کا مطالبہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ متنازع فیہ حق متعین ہو اور اس کے متعلق مدعی دعویٰ کرے اور مدعی علیہ منکر ہو تو مدعیٰ علیہ سے یمین کا مطالبہ ہوگا۔قاعدہ میں حقِ مجہول پر قسم کے عدمِ مطالبہ کا ذکر ہے، حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ حق مجہول کے دعویٰ کی صورت میں قسم کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ علامہ حمویؒ نے اس قاعدہ کو ذکر کرنے کے بعد تحریر فرمایا ہے'' أقول:والصواب لا یحلف علی دعویٰ مجھول کما ھو ظاھر''۔قعدہ کی مثال یہ ہے کہ دو شریکوں میں سے ایک نے دوسرے شریک پر مبہم خیانت کا دعویٰ کیا یعنی یہ دعویٰ کیا کہ اس نے کچھ خیانت کی ہے، لیکن کیا خیانت کی ہے اس کو واضح نہیں کیا تو اس دوسرے شریک سے قسم کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ دعویٰ مجہول اور مبہم حق کا ہے اور مجہول حق کے دعویٰ پر قسم کا مطالبہ نہیں ہوتا۔لیکن الاشباہ میں اس قاعدہ سے چھ مسائل کو مستثنیٰ کیا ہے(۱) اگر قاضی یتیم کے وصی کے بارے میں خیانت کا شک کرتا ہو کہ وصی نے کچھ خیانت کی ہے تو ایسی صورت میں یتیم کے فائدے کو پیش نظر رکھتے ہوئے وصی سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا(۲) اسی طرح اگر وقف کے متولی کے بارے میں شک ہو تب بھی اس سے قسم کا مطالبہ کیا جائیگا تا کہ وقف کی حفاظت ہو اور موقوف علیہ کا نقصان نہ ہو(۳) مودِع اگر مودَع کے خلاف خیانتِ مبہمہ کا دعویٰ کرے تو مودع سے قسم کا مطالبہ کیا جائیگا(۴) اگر راہن نے رہنِ مجہول کا دعویٰ کیا اور مرتہن انکار کرتا ہے تو مرتہن سے قسم کا مطالبہ کیا جائیگا(۵) اسی طرح اگر کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ فلاں شخص نے میری فلاں شي کو غصب کیا ہے لیکن اس کی قیمت کتنی ہے وہ معلوم نہیں ہے تو اگرچہ یہ دعویٰ مجہول کا ہے لیکن دعویٰ سنا جائے گا اور غاصب سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا(۶) اسی طرح سرقہ کے دعویٰ میں بھی سارق سے قسم کا مطالبہ کیا جائیگا اگرچہ مالک یہ دعویٰ کرے کہ اس نے فلاں شي چرالی ہے لیکن مجھے اس کی قیمت معلوم نہیں ہے۔(شرح الحموی علی الاشباہ:۲/۱۷۶)

۲۷۳قاعدہ :-لا یزید البعض علیٰ الکل إلا فی مسئلة الظھار.

ترجمہ:۔ بعض کل پر زیادہ نہیں ہوتا مگر مسئلۂ ظہار میں۔

تشریح:۔ اکثر و بیشتر مسائل میں تو یہی حکم ہے کہ بعض کا حکم کل سے زیادہ نہیں ہوتا۔ ہاں کم سے کم اتنا ہوگا کہ بعض کا حکم کل کے برابر ہو جیسا کہ اگر نصف طلاق دی تو کل طلاق شمار ہوگی۔ اسی طرح اگر نصف عورت کو طلاق دی تو کل عورت پر طلاق واقع ہوگی۔ اسی طرح قصاص کو قاتل کے بعض حصہ سے معاف کر دیا تو کل قاتل سے معاف ہو جائے گا۔ لیکن بعض کا حکم کل سے بھی زیادہ ہو جائے ایسا حکم صرف چند مسائل میں ہے، علامہ ابن نجیم نے صرف ایک مسئلہ تحریر فرمایا ہے کہ جس میں بعض کا حکم کل سے بھی زیادہ ہوتا ہے، اور وہ مسئلۂ ظہار ہے۔ وہ اس طریقے پر کہ اگر کسی مرد نے اپنی عورت سے کہا'' أنت علي کظهر أمي '' یعنی بیوی کو اپنی ماں کے بعض حصہ یعنی پشت کے ساتھ تشبیہ دی تو ایسی صورت میں بلانیت کے وہ شخص مظاہر کہا جائے گا اور اس کا یہ کلام ظہار کے حکم کے ثبوت میں صریح شمار ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر اس نے یہ کہا'' أنت علي کامي ''یعنی اپنی بیوی کو کل ام کے ساتھ تشبیہ دی تو ایسی صورت میں اس کا یہ کلام کنایہ شمار ہو کر ظہار کے حکم کے ثبوت میں نیت کا محتاج ہوگا۔ جیسا کہ ھدایہ ج ۲ ص ۴۱۰ میں یہ مسئلہ مذکور ہے۔ اب غور فرمائیے کہ جب اس نے کل کا تلفظ کیا یعنی'' کامي '' تو ظہار کے حکم کے ثبوت میں نیت کی ضرورت ہوگی۔ اور جب بعض کا تلفظ کیا یعنی'' کظهر أمي '' تو نیت کی ضرورت نہیں ہوگی اور ظہار کے حکم کے ثبوت میں یہ کلام صریح مانا گیا تو بعض کا حکم کل سے بھی زیادہ ہو گیا۔ علامہ حمویؒ نے مزید چار مسائل بیان فرمائے ہیں کہ جن میں بعض کل سے بھی زیادہ ہوتا ہے، ان میں کا پہلا مسئلہ یہ ہے کہ کسی مرد نے کسی بچہ کا ختنہ اس کے باپ کی اجازت سے کیا اور اس نے ختنہ کرتے وقت بچہ کا حشفہ کاٹ ڈالا اور بچہ مر گیا تو ختنہ کرنے والے پر نصف دیت کا وجوب ہوگا۔ اور اگر بچہ زندہ رہا تو کل دیت واجب ہوگی۔ غور فرمائیے کہ مرنے کی صورت میں یعنی کل کے فوت کرنے کی صورت میں صرف نصف دیت کا وجوب ہوا، اور زندہ رہنے کی صورت میں بعض عضو یعنی حشفہ کے ضائع کرنے کی صورت میں کل دیت کا وجوب ہوا تو اس مسئلہ میں بعض کل سے زیادہ ہو گیا۔ الجوهرة میں اس فرق کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ جب بچہ مر گیا تو اس کی موت دو فعل کی وجہ سے واقع ہوئی یعنی عضو تناسل کی زائد کھال کاٹنے کی وجہ سے اور ساتھ ہی حشفہ کے کاٹنے کی وجہ سے اور ان دو میں سے ایک کی اجازت تھی یعنی کھال کاٹنے کی، اور حشفہ کاٹنے کی اجازت نہیں تھی لہذا ختنہ کرنے والے پر نصف دیت کا وجوب ہوگا۔ اور زندہ رہنے کی صورت میں کھال کے کاٹنے کو ایسا تصور کیا جائے گا گویا کہ اس کو کاٹا ہی نہیں بلکہ صرف حشفہ کاٹا ہے، لہذا حشفہ کا کامل ضمان واجب ہوگا اور وہ پوری دیت ہے۔ (۲) دوسرا مسئلہ یہ ہیکہ اگر کسی شخص نے ایسے بچہ کا کان کاٹ ڈالا جس کا ولادت کے وقت صرف سر نکلا تھا اور کان کاٹنے کی وجہ سے اس کی موت واقع نہیں ہوئی تو اس پر نصف دیت یعنی پانچ سو (۵۰۰) دینار واجب ہوں گے۔ اور اگر ایسی حالت میں بچہ کا سر کاٹ ڈالا تو اس پر ایک غلام باندی کا وجوب ہوگا جس کی قیمت پچاس (۵۰) دینار کے برابر ہو۔ اس مسئلہ میں بھی بعض کا حکم یعنی کاٹنے کا حکم کل یعنی پورے بچہ کو مار ڈالنے کے حکم سے زیادہ ہو گیا۔ (۳) تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مردہ چوہا جو پھولا پھٹا نہ ہو کنویں میں گر

جائے تو بیں ڈول نکالنا واجب ہوگا، لیکن اگر مردہ چوہے کی دم کنویں میں گر جائے تو پورے کنویں کا پانی نکالنا واجب ہوگا ،اس مسئلہ میں بھی بعض کا حکم کل سے زیادہ ہے۔(۴) اور چوتھا مسئلہ یہ ہیکہ اگر کسی نے کسی شخص کی دو انگلیوں کو کاٹ دیا تو دو عیب شمار ہوں گے، لیکن اگر ساری انگلیوں کو کاٹ دیا تو ایک عیب شمار ہوگا، اس مسئلہ میں بھی بعض کل سے زیادہ ہو گیا۔

(شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۲۰۳)

۲۷۴قاعدہ :-لایصح توکیل مجھول.

ترجمہ:- مجہول وکیل کی توکیل صحیح نہیں ہے۔

تشریح :- قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ کسی نے کسی شخص کو یہ کہا کہ میرا وکیل تمہارے پاس آوے تو اس کو یہ مال دے دینا، لیکن جس وکیل کو دینے کا وکیل بنایا ہے اس کو متعین نہیں کیا بلکہ مجہول وکیل کو دینے کا کہا تو یہ توکیل صحیح نہیں ہے۔اس لئے کہ اس میں دھوکہ ہو جانے کا خطرہ ہے۔مثلاً اشباہ میں'' قنیہ'' کے حوالہ سے اس کی یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ کسی دائن نے اپنے مدیون سے کہا کہ جو شخص تمہارے پاس آکر اس قسم کی علامت بیان کرے یا جس پر ایسی علامت ہو (اور دائن نے وہ علامت مدیون کو بیان کی) یا جو شخص آکر تمہاری انگلی پکڑ لے یا تمہیں آکر ایسی بات کہے (اور وہ بات کا ذکر کر دیا) تو تم میرا جو دین تمہارے ذمہ ہے اس کے حوالہ کر دینا تو یہ توکیل صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ مدیون کو مجہول وکیل کا وکیل بنایا جا رہا ہے جو صحیح نہیں ہے، لہذا اوپر مذکور علامت کے مطابق کوئی شخص آ گیا! اور مدیون نے اس کو دین دے دیا تو مدیون دین سے بری نہ ہوگا (اسلئے کہ ممکن ہے کہ کوئی ایسا شخص جس کو مدیون سے بے تکلفی ہو آکر اسکی انگلی پکڑ لے اور مدیون اس کو دائن کا وکیل سمجھ لے یا اتفاقاً کوئی ایسی بات کہہ دے جو دائن نے بتلائی تھی تو دھوکہ ہونے کا خطرہ ہے اسلئے ایسے مجہول وکیل کے حوالہ کرنے سے مدیون دین سے بری نہ ہوگا) (شرح الحموی علی الأشباہ:۲/۲۹۶) اشباہ میں اس قاعدہ کو ذکر کرنے کے بعد آگے یہ عبارت مذکور ہے ''إلالإسقاط عدم الرضاء بالتوكيل ''یعنی اگر مدیون مجہول وکیل کی توکیل پر راضی ہوا اور اس نے عدم رضاء کو ساقط کر دیا تو اب توکیلِ مجہول صحیح ہوگی۔(دیکھئے وضاحت کے لئے البحر الرائق:۷/۲۷ مسائل شتی)

۲۷۵قاعدہ :-لایصح رجوع القاضی عن قضائه إذا كان مع شرائط الصحة .

ترجمہ:- قاضی کا اپنے فیصلہ سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہے جبکہ صحت کی شرائط کے ساتھ فیصلہ ہو۔

تشریح :- قاضی نے جب شرائطِ صحت کے ساتھ یعنی دعوی صحیحہ کے بعد معدل گواہوں کی گواہی کی وجہ سے فیصلہ کر دیا تو اب اس کے لئے اپنے فیصلہ سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہے۔لہذا اگر قاضی فیصلہ کے بعد کہے کہ میں نے اپنے فیصلہ سے رجوع کر لیا یا میں نے اپنے فیصلہ کو باطل کر دیا یا مجھے گواہوں کے بارے میں جھوٹ کا شائبہ ہے تو اس کا یہ قول صحیح نہیں ہوگا اور اس کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔ہاں! البتہ تین مسائل میں قاضی کا اپنے فیصلہ سے رجوع کرنا صحیح اور معتبر ہوگا۔(۱) پہلا مسئلہ یہ کہ قاضی نے اپنے علم پر مدار رکھ کر فیصلہ کیا اور بعد میں علم کے خلاف ہونا ظاہر ہوا تو اپنے فیصلہ سے رجوع کر سکتا ہے۔

مثلاً قاضی کے سامنے ایک شخص نے دوسرے کے لئے کچھ رقم کا اقرار کیا پھر مقر اور مقرلہ دونوں غائب ہو گئے۔ اس کے بعد دوسرے دو شخص ایسا ہی مسئلہ لے کر قاضی کے پاس آئے اور قاضی یہ سمجھا کہ یہ پہلے والے دو شخص ہیں کہ جن میں سے ایک نے میرے سامنے دوسرے کے لئے اقرار کیا تھا تو قاضی نے اپنے اس علم کے مطابق ایک کے خلاف فیصلہ کر دیا یہ خیال کرتے ہوئے کہ یہی معترف ہے پھر بعد میں معلوم ہوا کہ معترف تو دوسرا شخص تھا تو اب قاضی اپنے فیصلہ سے رجوع کر سکتا ہے (۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ فیصلہ کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ میرا فیصلہ حکمِ شرعی کے خلاف تھا تو قاضی کے لئے اس صورت میں بھی اپنے فیصلہ سے رجوع کرنا اور نقضِ فیصلہ واجب ہے۔ مثلاً حنفی قاضی نے ایسی مشاع شی کے ہبہ کی صحت کا فیصلہ کر دیا جو مشاع شی قابلِ تقسیم تھی پھر معلوم ہوا کہ مذہبِ حنفی میں ایسی مشاع شی کا ہبہ تو صحیح نہیں ہے تو اب قاضی کے لئے رجوع کرنا صحیح ہوگا بلکہ واجب ہوگا۔ ہاں! اگر مجتہد قاضی نے اپنی رائے سے فیصلہ کیا اور فیصلہ کے بعد رائے بدل گئی تو اب اس کے لئے رجوع کرنا صحیح نہیں ہے (۳) تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ مجتہد قاضی نے مختلف فیہ مسئلہ میں جب اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کیا تو اس کے لئے رجوع کرنا صحیح ہے۔ (شرح الحموی علی الأشباہ:۲/۲۳۶)

انتباہ:۔ پہلے نمبر کے مسئلہ کے متعلق علامہ شامیؒ کا فیصلہ یہ ہے کہ اگر کسی مقدمہ کے سلسلہ میں قاضی کو خود معتبر معلومات ہوں تو اصل مذہب تو یہ ہے کہ وہ اپنے علم کے مطابق مقدمہ کا فیصلہ کر سکتا ہے، مگر چوں کہ قاضیوں میں امانت ودیانت زیادہ باقی نہیں رہی اسلئے اس زمانہ میں فتوی یہ ہے کہ قاضی کو فیصلہ کرنے میں اپنے علم پر اعتماد کرنا درست نہیں بلکہ شرعی ضوابط کے مطابق اقرار و بینہ کے موافق فیصلہ کرنا ضروری ہے۔ شامی میں ہے "**و الفتوی علی عدمه فی زماننا کما نقله فی** الأشباہ عن جامع الفصولین وقید بزماننا لفساد القضاۃ فیه وأصل المذهب الجواز۔ (شامی دارالکتاب:۸/۱۰۷)

فائدہ:۔ دوسرے اور تیسرے نمبر کے استثنائی مسئلوں کے متعلق قاعدہ:۲۰۶ میں تفصیل گزر چکی ہے۔

فائدہ:۔ قاعدہ میں "رجوع" کی قید لگائی گئی ہے اس لئے کہ جب قاضی فیصلہ ہی سے انکار کرتا ہے۔ مثلاً قاضی کا کہنا ہے کہ میں نے فیصلہ ہی نہیں کیا اور گواہوں کا کہنا ہے کہ فیصلہ کر دیا ہے تو قاضی کا قول معتبر ہوگا اور اسی پر فتوی ہے۔

(شرح الحموی علی الأشباہ ج:۲/۲۳۵)

۲۷۶ قاعدہ:۔ لا یعتمد علی الخط ولا یعمل به لأن الخط یشبه الخط.

ترجمہ:۔ خط پر نہیں تو اعتماد کیا جائے گا اور نہ اس پر عمل کیا جائے گا اس لئے کہ ایک خط دوسرے کے خط کے مشابہ ہوا کرتا ہے۔

تشریح:۔ جب ایک خط دوسرے خط کے مشابہ ہو سکتا ہے اس لئے جب تک اس خط کے بارے میں اقرار یا بینہ کے ذریعہ یقین نہ ہو جائے اس وقت تک اس پر اعتماد کر کے اس کے مطابق عمل نہیں کیا جائے گا۔ اسی وجہ سے قاضی کے لئے اس وقف نامہ کے مطابق فیصلہ کرنا جائز نہیں جو گزشتہ قاضیوں کا لکھا ہوا ہے، اس لئے کہ قاضی تو صرف اس بات کا پابند ہے کہ دلیل

اور حجت کے مطابق فیصلہ کرے۔لہٰذا بینہ یا اقرار یا نکول کے ذریعہ فیصلہ کا پابند ہے، گزشتہ قاضیوں کے خطوط پر اعتماد کرنا اور اس کے مطابق عمل کرنا جائز نہیں ہے۔اسی طرح اگر کوئی مدعی، مدعیٰ علیہ کے اقرار کرنے کے متعلق خط کو پیش کرے تو مدعیٰ علیہ سے اس بات پر قسم نہیں لی جائے گی کہ میں نے اس کو نہیں لکھا ہے بلکہ اصولی اعتبار سے مال کے متعلق اس سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا۔اسی طرح کسی نے دوکان خریدی اور قبضہ کے بعد اس کے دروازہ پر یہ لکھا ہوا پایا کہ یہ مکان فلاں مسجد کے لئے وقف ہے تو اس خط پر اعتماد کر کے اس کو واپس نہیں کرے گا، اس لئے کہ خط قابل حجت نہیں۔ (شرح الحموی علی الأشباہ:۱۶۸/۲)

"خزانة الأكمل" میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے شاہد، قاضی اور راوی کے حق میں اپنے خط پر اعتماد کرنے اور اس پر عمل کو جائز قرار دیا ہے، جبکہ ان حضرات کو اپنے خط ہونے کا یقین ہو خواہ ان کو تفصیلی یا اجمالی واقعہ یاد نہ رہا ہو، اور "العیون" میں ہے کہ فتویٰ حضرات صاحبینؒ کے قول پر ہے بشرطیکہ ان کو اپنا ہی خط ہونے کا یقین ہو خواہ نوشتہ شاہد کے ہاتھ میں نہ ہو اس لئے کہ غلط ہونے کا احتمال نادر ہے اور تغییر و تبدیلی پر اطلاع ممکن ہے اور یہ بات بھی ہے ایک کا خط دوسرے کے خط کے من کل الوجوہ مشابہ نہیں ہو سکتا، اس لئے جب اپنے خط ہونے کا یقین ہو تو اس کے مطابق عمل کرنا جائز ہے تا کہ لوگوں پر وسعت ہو تنگی باقی نہ رہے۔ (شرح الحموی علی الأشباہ:۱۶۸/۲)

شامی میں ہے کہ اگر کوئی وقف نامہ، جدید قاضی کے ہاتھ میں آیا جو گزشتہ قاضی کے رجسٹر میں تھا اور اس وقف نامہ کے شروع میں قاضی کی مہر بھی ہے اور اخیر میں شاہدوں کے دستخط بھی ہیں اور وہ وقف نامہ ان لوگوں کے قبضہ میں تھا جن کو ولایتِ قضاء حاصل ہے تو جدید قاضی کے لئے اس پر اعتماد کر کے فیصلہ کرنا جائز ہوگا تا کہ اوقاف کی حفاظت ہو سکے، اس لئے کہ جب وہ رجسٹر امین لوگوں کے ہاتھوں میں ہے تو اس میں کمی بیشی ہونے سے محفوظ ہیں، ہاں! جو رجسٹر خصم اور مد مقابل کے قبضہ میں ہو تو اس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا، اس لئے کہ اس میں اپنی طرف سے کسی بات کے ملانے، بنانے کا قوی احتمال ہے۔ نیز شامی میں ہی ہے کہ دیوان (رجسٹر) میں قضیوں کے لکھنے اور محفوظ رکھنے کی ابتداء حضرت عمرؓ سے ہوئی ہے اور اس کا مقصد ہی یہ تھا کہ بوقتِ ضرورت اس کو حجت بنایا جا سکے۔لہٰذا استحساناً قضاۃ ماضیہ کے دواوین پر اعتماد اور اس پر عمل کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس کے محفوظ رہنے اور غلط بات کی آمیزش سے پورا امن ہو۔ (از شامی دار الکتاب:۴۲/۸، شرح الحموی علی الأشباہ:۱۶۸/۲ ملخصاً)

۲۷۷ قاعده:-لايعتبر الإختلاف في السبب بعد الإتفاق على الحكم.

ترجمه:- حکم میں اتفاق کے بعد سبب میں اختلاف کا اعتبار نہ ہوگا۔

تشریح:- اس لئے کہ بذاتِ خود اسباب مقصود نہیں ہوا کرتے بلکہ اسباب سے مقصود احکام کا ثبوت ہیں، تو جب اسباب مختلف ہوں لیکن ان سے مقصود ایک ہی حکم کا ثبوت ہو تو حکم میں اتفاق کے بعد اسباب میں اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔قاعدہ کی مثال یہ ہے کہ کوئی مسلمان دار الحرب سے دار الاسلام کی طرف آیا اور اس کے ساتھ ایک دوسرا مرد اور ایک عورت بھی تھی اور اس مسلمان نے دار الاسلام میں آ کر مسلمانوں سے کہا کہ یہ شخص میرا غلام ہے اور یہ عورت میری باندی ہے تو

مسلمانوں کے لئے ان کوفئی بنانے کا کوئی حق نہ ہوگا اس لئے کہ اس مسلمان کے قول کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کا مال چونکہ مسلمانوں کے لئے حرام ہے (کل المسلم علی المسلم حرام دمه و ماله وعرضه "الحدیث) لہذا اس کے ساتھ جو مردوعورت ہے وہ میرے مملوک ہیں لہذا ان کوفئی نہ بنایا جائے اوران کوامن مل جانا چاہئے۔ لیکن اس مسلمان کے ساتھ جو مرد تھا اس نے کہا کہ بات ایسی نہیں ہے جو کہ اس مسلمان نے بتلائی لیکن اس مسلمان نے ہم کوامن دیا ہے اور ہم اس کے ساتھ دار الاسلام کی طرف نکلے ہیں تب بھی ان کوامن مل جائے گا، اسلئے کہ مسلمان کے قول اوراس دوسرے شخص کے قول سے ایک ہی حکم ثابت ہورہا ہے اوران دونوں کا مقصد ایک ہی ہے اور وہ مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کے لئے ان دونوں کوفئی بنانے کا حق نہیں ہے لہذا جب حکم میں اتفاق ہوگیا اگر چہ اسباب مختلف ہیں تو اس اختلاف اسباب کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ ہاں! مگر قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ وہ دونوں مرد اور عورت فئی شمار کئے جائیں اس لئے کہ مسلمان کی ملکیت کا دعوی ان دونوں کی تکذیب کی وجہ سے ختم ہوگیا اوران دونوں نے جو امن کی بات کہی اس کی مسلمان کی بات کی وجہ سے نفی ہورہی ہے لہذا وہ دونوں فئی شمار ہونے چاہئے، لیکن استحساناً ان دونوں کو آزاد سمجھ کر مستأمن ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اسی وجہ سے جب وہ واپس دار الحرب جانا چاہے تو ان کو روکا نہیں جائے گا۔ یہ مسئلہ اس کے مانند ہے کہ مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص کے لئے یہ اقرار کیا کہ میرے ذمہ قرض کے ہزار درہم واجب ہیں اور مقر لہ نے کہا کہ غصب کے ہزار درہم واجب ہیں تو اس مسئلہ میں بھی سبب میں اختلاف ہے لیکن مقصد اور حکم تو ایک ہی ہے یعنی ہزار کا وجوب لہذا حکم میں اتفاق کی وجہ سے سبب میں اختلاف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ (شرح سیر کبیر: ۱۰۰/۲)

۲۷۸ قاعدہ:- لایفتی بکفر مسلم مهما أمكن .

ترجمہ:- جہاں تک ممکن ہو کسی مسلمان پر کفر کا فتوی نہیں لگایا جائے گا۔

تشریح:- مسلمان کے کلام کو بہتر معنی پر محمول کر کے امکانی حد تک اسے تکفیر سے بچایا جائے گا، خواہ اس کے لئے مذہب کی ضعیف روایت کو اختیار کرنا پڑے۔ اس لئے کہ کسی مسلمان شخص کو کافر بنادینا کوئی ہنسی کھیل اور مذاق نہیں کہ ذرا سا بہانہ ملے اور تکفیر کا فتوی داغ دیا جائے، بلکہ یہ انتہائی اہم اور خطرناک چیز ہے۔ علامہ ابن نجیمؒ نے البحر الرائق: ۱۲۴/۵ باب المرتد میں فتاوی صغری سے نقل کیا ہے کہ کفر بڑی بھاری چیز ہے، مجھے اگر کوئی بھی روایت مل جائے تو میں کسی صاحب ایمان کو کافر نہیں بناؤں گا، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ مسلمان کے کلام کو امکانی حد تک ایسے معنی پر محمول کیا جائے گا جو اس کی تکفیر کا موجب نہ ہو۔ اور اگر کسی مسلمان کو کفر سے بچانے کے لئے مذہب کی ضعیف روایت کا سہارا لینا پڑے تو اس سے بھی دریغ نہ کیا جائے گا۔

تکفیر میں احتیاط کی چند مثالیں :

علامہ شامیؒ نے فتاوی خیریہ سے نقل کیا ہے کہ علامہ خیر الدین رملیؒ سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص سے قاضی نے کہا "اقبل الشرع" (حکم شریعت مان لے) اس نے جواب دیا "لا اقبل" (میں نہیں مانتا) تو ایک مفتی نے اس پر کفر کا حکم لگا یا اور اس کی بیوی کو جدائیگی کی ہدایت کی، تو کیا واقعۃً وہ شخص اپنے قول "لا اقبل" کی وجہ سے کافر ہوگیا ہے؟ علامہ رملیؒ نے

اس کا یہ جواب دیا کہ اس شخص کو فوراً کافر نہ کہیں گے بلکہ اسے سزا دی جائے گی، کیوں کہ اس کے کلام "لا أقبل" کے متعلق یہ تاویل ممکن ہے کہ اس کا مقصد حاکم کے فیصلہ کا انکار رہا ہو نہ کہ نفسِ شریعت کا۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ کسی مسلمان کی تکفیر میں جلد بازی سے کام نہ لینا چاہئے۔ (شامی زکریا ج:۶/۳٦۷)

(۲) کسی مسلمان نے دوسرے مسلمان سے کہا تیرا دین بہت خراب ہے، بظاہر یہ مذہب اسلام کی توہین ہے جو موجب کفر ہے، لیکن اس میں یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ متکلم کا مقصد اسلام کی توہین کا نہیں تھا، بلکہ اس کا مقصد مخاطب کے خراب اخلاق پر نکیر کرنا تھا، اس معنی کے اعتبار سے اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اور فتویٰ دیتے وقت مفتی یہی تاویل سامنے رکھے گا۔ (شامی زکریا:۶/۳٦۷)

(۳) کسی شخص نے دوسرے سے کہا نماز پڑھ لے، اس نے جواب دیا "نہیں پڑھوں گا" تو اگر چہ یہ نماز کا انکار ہے جو کفر ہے، مگر یہ ممکن ہے کہ کہنے والے کی مراد آمر کا حکم نہ ماننے کی رہی ہو، اور اصل حکم نماز کا انکار پیشِ نظر نہ ہو، لہٰذا مفتی اسے کافر قرار نہ دے گا۔ (بحوالہ البحر الرائق ج:۵/۱۲۲)

ضروری تنبیہ:- یہاں یہ بات خاص طور پر ملحوظ رہنی چاہئے کہ مفتی نے کفر سے بچانے کے لئے جو تاویل اختیار کی ہے اگر قائل کی نیت وہی تھی تو وہ یقیناً مسلمان رہے گا، لیکن اگر اس کی نیت کفریہ تھی، اور مفتی نے حسن ظن کی بناء پر عدم تکفیر کا فتوی دے دیا تو یہ فتوی اس شخص کو دیانۃً کفر سے نہیں بچا سکے گا، اور اس پر تجدید ایمان لازم ہوگی۔ زاد في البزازية : إلا إذا صرح بالإرادة فوجب الكفر۔ (البحر الرائق:۵/۱۳۲، فتوی نویسی کے رہنما اصول ص ۲۵۷)

۲۷۹ قاعدہ:- لا يقاس المنصوص علىٰ المنصوص.

ترجمہ:- منصوص کو منصوص پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

تشریح:- وجہ بالکل ظاہر ہے کہ جب ایک شئ کے متعلق نص میں حکم بیان کر دیا گیا ہے تو وہی حکم منصوص مقصود ہوگا، لہٰذا اس کو کسی دوسرے حکمِ منصوص پر قیاس کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ مثلاً کفارۂ قتل کے متعلق قرآن میں نص موجود ہے ﴿وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّ دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهَا إِلَّا أَنْ يَّصَّدَّقُوْا ط﴾ الآية سورۂ نساء (پ۵) اس آیت میں مؤمن کو خطاً قتل کے کفارہ کے سلسلہ میں یہ حکم منصوص ہے کہ ایک غلام کو آزاد کرنا ہوگا یعنی غلام کی آزادی میں مؤمن کی قید ملحوظ ہوگی۔ اور کفارۂ ظہار و کفارۂ یمین میں مطلق غلام کی آزادی منصوص ہے، جیسے کفارۂ ظہار کے متعلق ارشاد باری ہے ﴿وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا ط ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ ط وَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا ط فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ط﴾ الآية سورۂ مجادلہ (پ ۲۸) اور کفارۂ یمین کے متعلق ارشاد باری ہے ﴿فَكَفَّارَتُهٗ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ

يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍط﴾ الآية سورۂ مائدہ (پ۷) ۔غور فرمائیے کفارۂ ظہار وکفارۂ یمین میں" تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ "مطلق ہے اس میں"مُؤْمِنَةٍ" کی قید نہیں ہے،لہذا کفارۂ ظہار ویمین کو جو کہ منصوص ہے کفارۂ قتل پر قیاس کر کے اس میں "مُؤْمِنَةٍ" کی قید کا اضافہ نہیں کیا جائے گا،اس لئے کہ منصوص کو منصوص پر قیاس نہیں کیا جاتا۔اسی طرح کفارۂ ظہار میں مظاہر اگر روزوں کے درمیان مجامعت کر لے تو از سر نو روزے رکھنے ضروری ہوں گے اس لئے کہ آیت میں یہ حکم منصوص ہے۔لیکن امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اطعام مساکین کے درمیان مجامعت کر لی تو پھر سے ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کا حکم نہیں ہوگا۔اس لئے کہ"صیام" کے سلسلہ میں"مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا "منصوص ہے جو"إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ "میں منصوص نہیں ہے ،بلکہ بغیر"مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا" کی قید کے منصوص ہے،اور منصوص کو منصوص پر قیاس نہیں کیا جاتا،بلکہ إطعام کی صورت میں "مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا" کی قید ملحوظ نہ ہوگی۔(دیکھئے اصول الشاشی ص۱۱)

دوسری مثال یہ ہے کہ محصر یعنی وہ آدمی جس کو حج سے روک دیا گیا ہو اس کے لئے قرآن میں یہ حکم منصوص ہے کہ وہ ہدی کو حدود حرم میں ذبح کر کے حلال ہو جائے۔اور حج تمتع کرنے والے کے بارے میں یہ حکم منصوص ہے کہ اگر ہدی ذبح کرنے پر قدرت ہو تو ہدی ذبح کرے جس کو دم شکر کہا جاتا ہے اور ہدی پر قدرت نہ ہو تو اس کے بدلہ میں دس روزے رکھے گا۔محصر کے بارے میں ارشادِ باری ہے﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ج وَلَا تَحْلِقُوْا رُؤُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ﴾. الآیہ سورۃ البقرۃ پ۲۔ اور متمتع کے بارے میں ارشادِ باری ہے﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِج فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ط تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌط﴾ الآیۃ سورۃ البقرۃ پ۲ ۔اب جبکہ محصر کا حکم منصوص ہے تو اس کو متمتع پر قیاس کر کے روزوں کا حکم ثابت نہیں کیا جائے گا،اسلئے کہ منصوص کو منصوص پر قیاس نہیں کیا جاتا۔شرح سیر کبیر میں ہے کہ حضرت عطاء بن ابی رباحؒ کا قول یہ ہے کہ محصر آدمی کو ہدی پر قدرت نہ ہو تو دس روزوں کے ذریعہ حلال ہو جائے گا،اور اس کو ہدی متعہ پر قیاس کرتے ہیں۔اور اہلِ مدینہ کا قول یہ ہے کہ وہ بغیر کسی شي کے حلال ہو جائے گا،جبکہ احنافؒ کا قول یہ ہے کہ محصر آدمی صرف ہدی ہی کے ذریعہ حلال ہو سکتا ہے،اور اسکو کسی دوسرے پر قیاس نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ محصر کا حکم منصوص ہے۔(شرح سیر کبیر:۲۲۸/۵)

۲۸۰قاعدہ:-لا يقدم أحد في التزاحم على الحقوق لابمرجح.

ترجمہ:۔حقوق پر تزاحم کے وقت کسی کو دوسرے پر مقدم نہیں کیا جائے گا مگر کسی مرجح کی وجہ سے۔

تشریح:۔چند حقوق والے ایک ساتھ جمع ہو جائیں ایسی صورت میں کونسے حق والے کو کس پر مقدم کیا جائے اور کس کو مؤخر کیا جائے،اس کی رہبری اس قاعدہ سے ہو رہی ہے۔مثلاً قواعد الاحکام میں تحریر فرمایا ہے کہ کسی شخص کے پاس کھانے پینے کی اشیاء موجود ہیں اور اس کے سامنے ایک ایسا شخص بھی آ گیا جو حالتِ اضطرار میں ہے تو اس مضطر کو کھانے،پینے میں اپنے پر مقدم رکھنا ضروری ہے،جبکہ وہ پہلا شخص بھی حالت اضطرار میں نہ ہو۔اسی طرح حکام کے لئے مخاصمات میں عورت کو مرد پر اور

مسافر کو مقیم پر مقدم رکھنا بھی اسی قاعدے کی بناء پر ہے۔ اسی طرح فتوی دینے میں بھی مفتی کے لئے ترتیب کا خیال رکھنا، اول کو اول اور دوم کو دوم پر رکھنا اسی قاعدہ کی بناء پر ہے۔ اسی طرح ضرورت مند کو حاجت مند پر مقدم رکھا جائے گا۔ (قواعد الاحکام:۱/۱۴۵۔)

فائدہ:- حاجت کا معنی ہے: جس کا انسان محتاج ہو لیکن اس پر اپنا بقاء موقوف نہ ہو...اور ضرورت کا معنی یہ ہے کہ جس کے بغیر انسان کا بقاء ممکن نہ ہو۔

اشباہ میں ہے کہ تین شخص (جنبی، حائضہ اور میت) سفر میں تھے اور وہاں اتنا پانی ہے کہ ان میں سے ایک کے لئے کافی ہو سکتا ہے یعنی ایک آدمی غسل کر سکتا ہے، اور حال یہ ہے کہ تینوں پر غسل فرض ہے، تو پانی اگر ان میں سے ایک کی ملکیت ہے تو وہی زیادہ حق دار ہے، مثلاً اگر حائضہ کی ملکیت ہے تو وہی غسل کرے گی اور باقی دو یعنی جنبی اور میت کو تیمم کروایا جائے گا، اور اگر پانی ان تینوں کی ملکیت ہے تو سب کے لئے تیمم جائز ہے (اس لئے کہ کوئی مرجح نہیں ہے) لیکن اگر پانی مباح ہے تو جنبی مقدم ہوگا اس لئے کہ اس کا غسل فرض ہے جس کی فرضیت قرآن سے ثابت ہے اور میت کے غسل کی فرضیت حدیث سے ثابت ہے لہذا جنبی کے حق میں مرجح پایا گیا لہذا جنبی میت پر مقدم ہوگا، اور چونکہ مرد، عورت کا امام بن سکتا ہے اس لئے حیض سے پاک ہونے والی پر بھی جنبی مقدم ہوگا، چنانچہ جنبی غسل کرے گا اور حائضہ تیمم کرے گی اور میت کو بھی تیمم کروایا جائے گا۔ اور اگر پانی ان تین کو ہبہ کیا گیا تھا تب بھی جنبی مقدم ہوگا اس لئے کہ میت ہدیہ قبول کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا اور عورت مرد کا امام نہیں بن سکتی۔ اسی طرح اگر پانی باپ اور بیٹے کے درمیان مشترک ہو تو باپ کو مقدم رکھا جائے گا۔ اس لئے کہ باپ کے لئے بیٹے کے مال پر تملک کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح اگر ایسا شخص جس پر نجاست لگی ہو اور محدث (بے وضوء) کو اتنا پانی مل جائے کہ دونوں میں سے ایک کا کام ہو سکتا ہے یا تو نجاست کے ازالہ کے لئے کافی ہو سکتا ہے یا وضوء کے لئے تو اس پانی کے استعمال میں نجاست والے کو مقدم رکھا جائے گا۔ (کما فی الفتح القدیر) (الاشباہ المکتبۃ العصریۃ ص ۳۹۶) وجہ ظاہر ہے کہ محدث کے لئے بدل موجود ہے یعنی تیمم اور نجس بدن یا نجس کپڑوں کے لئے کوئی بدل نہیں اِلّا یہ کہ اسی میں نماز اداء کرلے۔ لہذا مرجح پایا گیا اس لئے وہ شخص محدث پر مقدم ہوگا۔

اگر کوئی مرجح نہ پایا جائے تو کیا صورت اپنائی جائے گی اس کے متعلق اشباہ میں مذکور ہے کہ جب حقوق والے جمع ہو جائیں اور سب برابر درجہ کے ہوں، کوئی مرجح نہ ہو تو قرعہ اندازی سے اول، دوم کا فیصلہ کیا جائے گا۔ مثلاً دعوی میں بھیڑ ہو جائے اسی طرح افتاء میں ازدحام ہو جائے یعنی بہت سے مستفتی ایک ساتھ آجائیں اور اول، دوم آنا نہ پایا جائے، اسی طرح درس میں سب برابر ہوں یعنی چند طلبہ الگ الگ فن پڑھنے کے لئے جمع ہو جائیں اور سب ایک ساتھ آجائیں تو قرعہ اندازی سے اول، دوم کا فیصلہ کیا جائے گا۔ (الاشباہ المکتبۃ العصریۃ ص ۳۹۸)

۲۸۱ قاعدہ:- لاينبغي الحكم على الموهوم خصوصاً فيما يجب فيه الأخذ بالإحتياط.

ترجمہ:- موہوم امر پر حکم کی بناء مناسب نہیں، بالخصوص ان مواقع میں جہاں احتیاط کو اپنانا ضروری ہو۔

تشریح :- کسی بھی حکم کی بناء یقینی امر پر ہوا کرتی ہے یا پھر غالب ظن پر ہوتی ہے، لیکن موہوم امر پر حکم کی بناء مناسب نہیں، بالخصوص مواقعِ احتیاط میں تو موہوم پر بناء قطعاً نہ ہوگی۔ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر سرحدی مسلمان بذاتِ خود دشمن کا مقابلہ کرنے کی طاقت نہ رکھتے ہوں الا یہ کہ دیگر قریبی مسلمانوں کی مدد ان کے ساتھ ہو تو پھر وہ ان مسلمانوں کے ساتھ مل کر دشمن کو دفع کر سکتے ہیں۔ اب ایسی صورتِ حال میں سرحد پر مقابلہ کے لئے جاتے وقت ان سرحدی مسلمانوں کے لئے مناسب ہے عورتوں اور بچوں کو ساتھ نہ لے جائیں، اس لئے کہ خود تو مقابلہ کی قوت رکھتے نہیں اور مسلمانوں کی طرف سے مدد پہونچنے کا یقین نہیں بلکہ موہوم امر ہے، لہذا اگر عورتوں اور بچوں کو ساتھ لے گئیں تو ان کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے اس لئے کہ موہوم امر پر اعتماد کر کے ان کو ساتھ میں لے جانے کا فیصلہ نہیں کریں گے۔ ہاں اگر سرحدی مسلمان خود اتنی تعداد میں ہوں اور اتنی قوت بھی حاصل ہو کہ وہ خود بالیقین دشمن کو دفع کر سکتے ہیں تو پھر عورتوں، بچوں کو ساتھ میں لے جانے میں کوئی حرج نہیں۔ (شرح سیر کبیر: ۱/۱۴۷) دوسری مثال یہ ہے کہ مثلاً مسلمانوں نے کسی حربی کو ایسی حالت میں پایا کہ بالیقین فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ یہ شخص مستأمن ہے یا غیر مستأمن ہے اور کوئی ایسا امر یا علامت بھی نہیں کہ جس کی وجہ سے کوئی ایک بات کا فیصلہ کیا جا سکے اور اس کے متعلق دل میں کسی ایک جانب کی ترجیح بھی نہیں پائی گئی ایسی صورت میں احتیاط پر عمل کرتے ہوئے امیرِ لشکر کے لئے یہی بات مناسب ہے کہ اس کو پکڑ کر دار الاسلام میں لے آوے اور ذمی بنا دیوے اس لئے کہ مذکورہ صورتِ حال میں احتیاط کا تقاضہ یہی ہے کہ نہ اس کو قتل کیا جائے اور نہ مالِ فئ میں شمار کیا جائے اس لئے کہ اس کے مستأمن ہونے کا بھی احتمال ہے (اور احتیاط پر عمل کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں اس کے خلاف ظاہر ہونے کی صورت میں تلافی ممکن ہوگی، برخلاف احتیاط پر عمل نہ کرنے کی صورت میں یعنی قتل کرنے کی صورت میں اس کے خلاف یعنی مستأمن ظاہر ہونے کے وقت تلافی کی کوئی صورت ممکن نہ ہوگی) اور اس کو دار الحرب بھی واپس نہ کیا جائے اس لئے کہ یہ بھی احتمال ہے کہ وہ حملہ کی نیت سے آیا ہو لہذا وہ ہمیشہ دار الاسلام میں آزاد ہی شمار کیا جائے گا، پھر اگر وہ اسلام قبول کرلے تو اس کے ذمہ ٹیکس بھی متعلق نہ ہوگا، اور اسلام قبول نہ کرنے کی صورت میں اس پر ٹیکس کو متعین کیا جائے گا۔ (شرح سیر کبیر: ۱/۲۰۷)۔ اسی طرح عبادات کے سلسلہ میں بھی احتیاط پر عمل کیا جائے گا اور وہمی امر کو چھوڑ دیا جائے گا اس پر عمل نہ ہوگا چنانچہ قاعدہ: ۴۲۶ ''یوخذ فی العبادۃ بالاحتیاط'' میں تفصیل بیان کی جائے گی۔

۲۸۲ قاعدہ:- لاینسب إلی ساکت قول لکنہ فی معرض الحاجۃ بیان.

ترجمہ:- ساکت کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جا سکتا لیکن کلام کی ضرورت کے وقت سکوت، بیان شمار ہوگا۔

تشریح:- یہ قاعدہ دو فقروں پر مشتمل ہے، اول یہ کہ شریعت نے لوگوں کے معاملات کو ان کی عبارتوں سے متعلق رکھا ہے اور عبارتوں سے مقاصد کا علم ہوتا ہے۔ چنانچہ سکوت پر کسی قسم کا حکم مرتب نہیں ہوگا بلکہ احکام، الفاظ پر مبنی ہوتے ہیں، اسی لئے کہا ''لا ینسب إلی ساکتٍ قول'' سکوت اختیار کرنے والے کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جائے گا۔

دوسرا فقرہ جو دراصل ایک قاعدہ ہے جس کو اصولیوں نے مقرر کیا ہے اور اس قاعدہ میں یہ حضرات سکوت کو کلام کا درجہ دیتے ہیں، اور یہ ایسے مقام پر اختیار کیا جاتا ہے جہاں بیان کی ضرورت پیش آتی ہو، اس کو بیانِ ضرورت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ بیان کی اقسام میں سے ایک قسم ہے جہاں سکوت کلام کا درجہ رکھتا ہے لیکن حقیقت میں یہ کوئی مستقل قاعدہ نہیں ہے بلکہ یہ قاعدہ بیانِ ضرورت کا ہے جو اول قاعدہ کے مقابلہ میں ایک استثنائی درجہ رکھتا ہے۔ لہٰذا مذکورہ قاعدہ کا پہلا فقرہ ہی ایک قاعدہ کلیہ ہے جیسا کہ ہم نے بتلایا کہ معاملات کا تعلق عقود کی عبادت کے صریح الفاظ سے ہوتا ہے، لہذا اس کے جزئیات اتنے ہیں جو شمار نہیں ہو سکتے، برخلاف دوسرے فقرہ کے کہ اس جزئیات چند محدود ہیں جن کو تلاش سے حاصل کر لیا گیا ہیں جس کی تفصیل ہم بعد میں بیان کریں گے۔

فائدہ کی تکمیل کے لئے ہم قاعدۂ اولیٰ کے کچھ جزئی مسائل پیش کرتے ہیں (۱) اگر ایک اجنبی شخص نے کسی دوسرے کا مال فروخت کیا اور صاحبِ مال کے سامنے اس کو مشتری کے سپرد کیا، اور صاحبِ مال دیکھتا رہا اور خاموش رہا۔ یا صاحبِ مال کو اس بیع کی اطلاع پہنچی اور اس نے سکوت اختیار کیا تو یہ صاحبِ مال کا سکوتِ بیع کی وکالت کی اجازت کی دلیل نہ ہوگا۔ (۲) اگر ایک شخص نے کسی دوسرے شخص کے ایسے مکان میں سکونت اختیار کی جو کرایہ پر دینے کے لئے نہیں تھا اور مکان کا مالک خاموش رہا، تو یہ خاموشی مکان کو کرایہ پر دینے کی علامت نہ ہوگی، اور صاحبِ مکان کو کرایہ کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا۔ (۳) کسی بیوی نے اپنے شوہر کے مکان سے ایسی اشیاء لے کر جو مرد وعورت دونوں کے استعمال کی صلاحیت رکھتی تھیں چند سال تک استعمال کی اور شوہر خاموش رہا تو یہ خاموشی اس امر کی دلیل نہ ہوگی کہ یہ اشیاء شوہر کی طرف سے زوجہ کو ہبہ ہوگئی یا یہ کہ زوجہ کی مملوکہ تھی، حتی کہ اگر شوہر نے یہ دعوی کیا کہ یہ اشیاء اس کی اپنی ملکیت تھیں تو قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا کیونکہ صاحبِ قبضہ وہی ہے۔ (۴) اگر ایک شخص نے دوسرے کا مال ضائع کر دیا اور مال کا مالک خاموشی سے دیکھتا رہا تو یہ سکوت مال کے ضائع کرنے کی اجازت نہ ہوگی، بلکہ مالک کو ڈنڈ لینے کا حق حاصل ہوگا۔ (۵) اگر حاکم نے کسی ایسے بچے یا پاگل کو جن کا کوئی ولی نہ تھا خرید وفروخت کرتے دیکھا اور حاکم نے سکوت اختیار کیا تو یہ سکوت ان کی بیع کی اجازت شمار نہ ہوگا، کیونکہ حاکم کی اجازت حکم کے درجہ میں ہوتی ہے اور سکوت حکم نہیں ہوتا، برخلاف ان دونوں کے ولی کے۔

اس قاعدہ کا دوسرا فقرہ ہے، لیکن کلام کی ضرورت کے وقت سکوت بیان شمار ہوگا۔ اب یا تو متکلم کی حالتِ سکوت ہی اس امر کا قرینہ ہوگی کہ یہ سکوت ہی بیان ہے، اگر سکوت بیان نہ ہوتا تو متکلم سکوت اختیار نہ کرتا۔ مثلاً صاحبِ شرع کا کسی امر کا معائنہ کرتے ہوئے اس کے تغیر سے سکوت اختیار کر لینا یہ اس امر کی دلیل ہوگا کہ یہ کام کی اجازت ہے۔ یا اس شخص کی حالت ہی اس کے سکوت کے بیان ہونے کا قرینہ ہوگی، جیسا کہ بالغہ کنواری لڑکی کا نکاح کی اجازت کے وقت سکوت اختیار کر لینا کلام کے درجہ میں ہوگا، کیونکہ مرد کی طرف رغبت کرنے کے اظہار سے اس کی حیاء اس کے لئے کلام سے مانع ہوتی ہے۔ اس دوسرے فقرہ کے متعلق ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ حقیقت میں یہ قاعدۂ کلیہ نہیں ہے بلکہ خلاف قاعدہ ایک استثنائی صورت ہے۔

چنانچہ اس کے تحت چالیس (۴۰) سے کچھ زیادہ مسائل بیان کئے ہیں جن کی تفصیل اشباہ اور اس کی شرح حموی اور درمختار اور ردالمحتار میں کی گئی ہے۔ان میں سے چند مسائل کو فائدہ کی تکمیل کے لئے ہم بیان کرتے ہیں (۱) کنواری بالغہ لڑکی سے اس کے ولی نے نکاح کی اجازت طلب کی اور اجازت لینے کے وقت لڑکی کا سکوت اختیار کرنا، اور مہر پر قبضہ کرنے کے وقت ساکت رہنا اور اسی طرح کنواری کا بالغہ ہونے کے وقت خیار سے سکوت اختیار کرنا، خیار کے ساکت ہونے کی دلیل ہوگا۔(۲) ایک عورت نے قسم کھائی کہ وہ نکاح نہ کرے گی، اس کے بعد اس کے والد نے اس کا نکاح کیا اور یہ خاموش رہی تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔(۳) جس شخص پر صدقہ کیا جائے اس کا سکوت قبول ہوگا لیکن موہوب لہٗ کا سکوت قبول نہ ہوگا۔(۴) موہوب لہٗ یا متصدق علیہ کے قبضہ کرنے کے وقت مالک کا سکوت قبضہ کی اجازت ہوگا۔(۵) وکالت کے وقت وکیل کا سکوت قبول ہوگا اور ردکرنے سے وکالت رد ہو جائے گی۔(۶) مقرلہٗ کا سکوت قبول ہے اور ردکر دینا رد ہے۔(۷) جس کو قضاء کا عہدہ یا ولایت کا عہدہ سپرد کیا گیا اور وہ خاموش رہا تو یہ خاموشی قبول شمار ہوگی اور اس کو رد کر دینے کا حق حاصل ہوگا۔(۸) موقوف علیہ کا سکوت قبول کر لینا ہوگا اور اس کے رد کرنے سے رد ہو جائے گا اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ رد نہ ہوگا۔(۹) غنیمت حاصل کرنے والوں پر غنیمت تقسیم کی جارہی ہو ایسے وقت میں قدیم مالک کا خاموش رہنا اس کی رضامندی خیال کی جائے گی۔(۱۰) جس شخص نے خیارِ شرط پر غلام خریدا ہو جب وہ اس غلام کو خرید وفروخت کرتے دیکھے اور سکوت اختیار کرلے تو یہ اس کے خیار شرط کو باطل کردیگا، برخلاف بائع بالخیار کے کہ اس کا سکوت خیار کو ساقط نہ کرے گا۔(۱۱) جس بائع کو مبیع روک لینے کا حق حاصل ہو جب وہ مشتری کو مبیع پر قبضہ کرتے دیکھے اور خاموش رہے تو یہ خاموشی قبضہ کی اجازت ہوگی خواہ بیع صحیح کی صورت ہو یا بیع فاسد کی۔(۱۲) بیع کے علم پر شفیع کا سکوت بیع کی اجازت شمار ہوگا۔(شرح مجلہ ص ۲۶۲)

۲۸۳ قاعدہ:- لاينفذ القضاء ما إذاقضى بشئ مخالف للإجماع.

ترجمہ:- جب ایسی شئ کا فیصلہ کیا جائے جو اجماع کے مخالف ہو تو وہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

تشریح:- اجماع کی حجیت قرآن اور حدیث سے ثابت ہے۔اجماع دلائلِ شرعیہ میں سے مستقل ایک دلیل ہے اسی وجہ سے اجماع کی مخالفت کی گنجائش نہیں ہے۔لہذا جب قاضی کا کوئی فیصلہ اجماع کے خلاف واقع ہو تو وہ ہرگز قبول نہیں کیا جائے گا۔اور یہ بات بھی یاد رہے کہ جو فیصلہ ائمہ اربعہ کے مذہب کے خلاف ہو تو اس فیصلہ کو اجماع کے خلاف شمار کیا جائے گا۔اس لئے کہ اشباہ میں "تحریر" کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے کہ اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذہب کے خلاف کسی مذہب پر عمل نہ کیا جائے اب اگر ان کے مذہب کے خلاف فیصلہ کیا جائے، خواہ ان کے علاوہ کسی اور مجتہد کے مذہب کے موافق ہو پھر بھی یہ فیصلہ اجماع کے خلاف شمار ہو کر نافذ نہ ہوگا۔(شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۲۹۹)

فائدہ:- اجماع کے لغوی واصطلاحی معنی، اجماع کی اہمیت اور اس کی حجیت کا ثبوت قرآن وحدیث سے۔ان امور پر قاعدہ: ۲۴ میں تفصیل گزر چکی ہے۔

۲۸۴قاعده :-لاینکر تغیر الأحکام بتغیر الأزمان.

ترجمہ:-زمانہ کے بدلنے سے احکام کے بدلنے کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

تشریح :-اس قاعدہ کی مکمل وضاحت وتفصیل قاعدہ:۱۷۶''العادة محکمة''میں گزر چکی ہے۔البتہ یہاں ہم چند مثالوں کوذکر کرتے ہیں جن سے بخوبی اس بات کی وضاحت ہوجائے کہ زمانہ اور عرف وعادت کے بدلنے سے بالضرور احکام بدل جاتے ہیں۔(۱) اگر بیع وشراء میں مطلق ثمن رکھی اور اس جگہ مختلف مالیہ کی کرنسی چلتی ہو تو جو کرنسی زیادہ متعارف ہو اس کو ثمن میں اداء کیا جائے گا۔(۲) قرآنی علوم کی تدریس پر اجرت کے جواز کا مسئلہ بھی عرف اور زمانہ کے تغیر پر مبنی ہے ،اسلئے کہ اب فسادِ زمانہ کی وجہ سے اور عام ضرورت کے پیش آنے کی وجہ سے علوم دینیہ کی حفاظت کے لئے جواز کا قول اختیار کرنا ناگزیر ہو گیا ہے۔(۳) حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر گواہ مسلمان ہو تو اس کا ظاہری طور پر عادل اور صادق ہونا کافی ہے،مزید تحقیق وتفتیش کی ضرورت نہیں ہے، جب کہ حضرات صاحبینؒ نے زمانہ کے بدل جانے اور لوگوں میں جھوٹ وغیرہ رائج ہوجانے کی بناء پر مسلمان گواہوں کا تزکیہ بھی ضروری قرار دیا ہے،اور حضرات متاخرین بھی اسی پر فتوی دیتے ہیں۔(۴) بادشاہ (گورمنٹ) کے علاوہ کی طرف سے اکراہ (زبردستی) کا متحقق ہونا۔حالانکہ یہ بات امام صاحب کے قول کے خلاف ہے۔امام صاحب کا ارشاد انکے اپنے زمانے کے احوال پر مبنی تھا کہ بادشاہ کے علاوہ کی طرف سے اکراہ ممکن ہی نہیں تھا۔پھر بگاڑ بڑھ گیا اور غیر سلطان کی طرف سے بھی اکراہ ہونے لگا تو امام محمدؒ نے اس کا اعتبار کرلیا اور متاخرین نے امام محمدؒ کے قول پر فتوی دیا۔(۵) اگر کوئی شخص بادشاہ کے پاس کسی کی ناحق شکایت کردے اور بادشاہ اسی بنیاد پر اس سے ناحق تاوان لے لے تو حضرات شیخینؒ کے نزدیک شکایت کرنے والا ضامن نہ ہوگا کیوں کہ شکایت کنندہ مسبب ہے اور بادشاہ خود مباشر ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب مسبب اور مباشر کسی مسئلہ میں جمع ہوجائیں تو حکم مباشر کی طرف لوٹتا ہے،لہٰذا مذکورہ صورت میں شکایت کنندہ کے مسبب ہونے کی وجہ سے حضرات شیخینؒ اس پر ضمان کے قائل نہیں ہیں،اس کے برخلاف امام محمدؒ نے اپنے زمانہ میں جب یہ دیکھا کہ لوگ ذاتی دشمنی کی وجہ سے بڑھ چڑھ کر جھوٹی شکایتیں حاکم کے پاس لے جانے لگے ہیں اور اس کے پردے میں پرانی دشمنیاں نکالنے لگے ہیں تو انہوں نے فتوی دیا کہ شکایت کرنے والے مخبروں کو بھی جھوٹی شکایت پر ضامن بنایا جائے گا تاکہ اس فتنہ کا سد باب ہوسکے۔علماء متاخرین نے بھی اسی قول پر فتوی دیا ہے اور بعض فقہاء نے یہاں تک کہہ دیا کہ جنگی حالات میں مخبروں کو تعزیراً قتل بھی کیا جاسکتا ہے۔(۶) اجیر مشترک (جو کسی متعین شخص کا اجیر نہ ہو مثلاً درزی یا دھوبی جو اپنی جگہ رہ کر کام کرتا ہے) کے پاس اگر کوئی چیز (جس کو اس نے کام کرنے کے لئے لے رکھا ہے) بغیر کسی بڑی اور عام آفت کے ہلاک ہوجائے تو امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ امانت ہونے کی وجہ سے اجیر پر اس کے ضیاع کا کچھ ضمان نہ ہوگا۔لیکن حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ اس زمانہ میں مشترک اجیر لوگوں کے اموال کی حفاظت میں سستی کرنے لگے ہیں اور یہی ان کا معمول بن گیا ہے اس لئے عام تباہی کے علاوہ صورت میں ایسے اجیروں پر حفاظت میں کوتاہی کی بناء پر

تاوان واجب کیا جائے گا تا کہ مفاسد کا سد باب ہو سکے۔(۷) حنفیہ کے اصل مذہب میں اگر چہ وصی کے لئے یتیم کے مال کو مضاربت پر لینا درست ہے، مگر اب چونکہ امانت و دیانت میں کمزوری عام ہوگئی ہے، اس لئے فقہاء نے فتوی دیا ہے کہ یتیم کے مال میں وصی کو بھی خود مضاربت پر لینے کا اختیار نہیں ہے۔ آج بھی فتوی اسی پر ہے۔(۸) حضرات شیخینؒ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی موقوفہ زمین کو غصب کرلے پھر وہ زمین آفت سماویہ مثلاً سیلاب کی وجہ سے ضائع ہو جائے تو غاصب پر ضمان نہ ہوگا، جب کہ امام محمدؒ اور ائمہ ثلاثہؒ کا مذہب یہ کہ ایسی صورت میں غاصب سے زمین کا ضمان لیا جائے گا۔ یہ مذہب کی دو روایتیں ہیں اور شیخینؒ کا قول ظاہر الروایۃ ہے لیکن متاخرین فقہاء نے فساد زمانہ کی وجہ سے ہر وقف کی جائداد اور یتیموں کی ملکیت والی زمینوں میں امام محمدؒ کے قول پر فتوی دیتے ہوئے غاصب کو ضامن قرار دیا ہے۔(۹) ظاہر مذہب یہ ہے کہ کوئی بھی آدمی اپنی جائداد کو خواہ صحرائی ہو یا سکنائی کسی بھی متعین مدت کے لئے کرایہ پر دے سکتا ہے اس کی کوئی تحدید نہیں ہے۔ لیکن حضرات فقہاء نے فرمایا ہے کہ وقف کی جائدادوں میں طویل مدت تک کرایہ پر دینے میں ناجائز قبضہ کا احتمال ہے لہذا وقف کی صحرائی جائیدادیں یک بارگی صرف تین سال تک ہی کرایہ پر دی جاسکیں گی اور سکنائی جائیدادیں (مکان اور دوکان وغیرہ) صرف ایک سال کے معاہدہ پر کرایہ پر دی جاسکتی ہیں اس مدت کے بعد دوبارہ معاہدہ کی تجدید کرانی ہوگی، تا کہ موقوفہ جائیدادوں پر ناجائز قبضوں کی روک تھام ہو سکے۔(۱۰) حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ مہر معجّل ادا کرنے کے بعد شوہر بیوی کو بہر حال اپنے ساتھ سفر میں لے جاسکتا ہے، خواہ بیوی راضی ہو یا نہ ہو، اور اگر مہر ادا نہیں کی ہے تو بیوی کی رضامندی کے بغیر اسے نہیں لے جاسکتا، لیکن حضرات متاخرین نے فتوی دیا کہ چوں کہ زمانہ خراب ہوگیا ہے اور سفر کی حالت میں عورت کو پوری طرح امن و امان ملنے کا یقین نہیں رہتا ہے لہذا اب مرد، بیوی کی رضامندی کے بغیر اسے کہیں سفر میں نہیں لے جاسکتا خواہ اس کی مہر ادا کی ہو یا نہ کی ہو الا یہ کہ مصلحت کا تقاضہ اس کے برخلاف ہو۔ (مزید امثلہ کے لئے دیکھئے "فتوی نویسی کے اصول از ص ۲۹۸ و" آپ فتوی کیسے دیں؟ از ص ۱۱۲)



باب الميم

۲۸۵ قاعدہ :-ماجتمع محرم و مبیح إلاغلب المحرم.

ترجمہ:- حرام کرنے والی نص اور مباح کرنے والی نص کے اجتماع کے وقت حرام کرنے والی نص کو ترجیح حاصل ہوگی۔

تشریح :- کسی شيء کے حکم کے متعلق جب دونوں طرح کی نص اور دلیلیں موجود ہوں کہ ایک دلیل سے حرمت ثابت ہو رہی ہے اور دوسری دلیل سے اباحت، تو ایسی صورت میں حرمت ثابت کرنے والی نص کو ترجیح حاصل ہوگی، اس لئے کہ اصل اشیاء میں حلت اور اباحت ہے، پس جب دونوں جمع ہوجائیں تو بالیقین یہی معنی ہوگا کہ دلیلِ محرم سے حلت و اباحت کو منسوخ کرنا مقصود ہے، ورنہ اگر اباحت ہی مقصود ہوتی تو وہ تو ''الأصل فی الأشیاء الإباحة'' کے قاعدہ سے پہلے ہی سے معلوم ہے کہ تحریم کے بیان کی کوئی ضرورت نہیں لیکن پھر بھی تحریم کو بیان کیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ تحریم سے اباحت کو منسوخ کرنا مقصود ہے۔ قاعدہ کی مثال یہ ہے کہ مثلاً حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ''الضبُّ لستُ اٰکلهٗ ولاأحرمهٗ'' (مشکوۃ شریف ص۳۶۰) جس سے گوہ کے گوشت کی اباحت ثابت ہوتی ہے۔ لیکن ایک دوسری روایت جو حضرت عبدالرحمٰن بن شبل سے مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں ''أنّ رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی عن أکل لحم الضب'' (مشکوۃ شریف ص۳۶۱) جس سے گوہ کے گوشت کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ تو گوہ کے گوشت کے متعلق دو دلیلیں جمع ہوگئیں ایک دلیل محرم ہے اور دوسری دلیلِ مبیح، تو احنافؒ نے اس قاعدہ کی بناء پر دلیل محرم کو ترجیح دی ہے اور دلیل محرم کو ناسخ قرار دیا ہے۔ الأشباہ میں کہا ہے کہ جب حضرت عثمانؓ سے دو بہنوں کو ایک ساتھ باعتبار وطی کے جمع کرنے کے متعلق سوال کیا گیا تو آپؓ نے جواب دیا ''أحلتهما اٰیةوحرّمتهما اٰیةفالتحریم أحب إلینا'' (شرح الحموی علی الاشباہ:۳۰۳/۱) بدائع میں ہے کہ عثمانؓ کی مراد آیت تحلیل سے اللہ عزوجل کا فرمان ﴿إِلَّا عَلٰی أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ﴾ ہے اور آیتِ تحریم سے مراد اللہ عزوجل کا فرمان ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ ہے، جب اباحت اور حرمت کی دو دلیلوں میں تعارض واقع ہوگیا تو دلیلِ حرمت کو راجح قرار دیتے ہوئے دو بہنوں کو جمع کرنا مباح نہ ہوگا، کیونکہ تعارض کے وقت حرمت سے بچنے کے لئے دلیل محرم کو راجح قرار دینا اولیٰ ہے، تاکہ اس کے ارتکاب سے گناہ لازم نہ آئے، برخلاف مباح کے ترک کرنے کے کہ اس میں کوئی گناہ نہیں۔ (بدائع:۵۴۲/۲)۔ چنانچہ معارف القرآن میں تحریر فرمایا ہے کہ اس آیت تحریم کی وجہ سے دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنا حرام ہے، حقیقی بہنیں ہوں یا علاتی ہوں یا اخیافی، نسب کے اعتبار ہوں یا رضاعی بہنیں ہوں، یہ حکم سب کو شامل ہے، البتہ طلاق ہوجانے کے بعد دوسری بہن سے نکاح جائز ہے لیکن یہ جواز

عدت گزرنے کے بعد ہے، عدت کے دوران نکاح جائز نہیں ہے۔ جس طرح ایک ساتھ دو بہنوں کو ایک شخص کے نکاح میں جمع کرنا حرام ہے اسی طرح پھوپی، بھتیجی اور خالہ بھانجی کو بھی کسی ایک شخص کے نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔ ''قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یجمع بین المرء ۃ وعمتها ولا بین المرء ۃ وخالتها '' (بخاری ومسلم)۔ چنانچہ فقہاء کرام نے بطور قاعدہ کلیہ کے یہ لکھا ہے کہ ہر ایسی دو عورتیں جن میں سے اگر کسی ایک کو مذکر فرض کیا جائے تو شرعاً ان دونوں کا آپس میں نکاح درست نہ ہو، اس طرح کی دو عورتیں ایک مرد کے نکاح میں جمع نہیں ہوسکتیں۔ (معارف القرآن:۲/۳۶۲)

۲۸۶ قاعدہ:-ما ثبت بزمان یحکم ببقائه مالم یوجد دلیل بخلافه.

ترجمہ:- جو امر ایک وقت میں ثابت ہوگیا تو اس کے بقاء کا حکم رہے گا جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ پائی جائے۔

تشریح:- قاعدہ کا مفہوم واضح ہے کہ ماضی میں جو چیز ثابت ہو، تو فی الحال اس کی موجودگی کا فیصلہ کیا جائے گا، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ پائی جائے۔ شرح مجلہ میں اس قاعدہ کی یہ مثال بیان کی گئی ہے کہ مثلاً کسی وقت میں کسی شي پر ایک شخص کی ملکیت ثابت ہوچکی تو جب تک اس کی ملکیت زائل ہونے کا ثبوت نہ مل جائے وہاں تک یہی حکم دیا جائے گا کہ اس شخص کی ملکیت قائم ہے۔ اور جب اس کے خلاف ثبوت مل جائے جو اس کی ملکیت سے خارج کرنے والا ہو تو اس کی ملکیت زائل ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ مثلاً اس بات کا ثبوت مل جائے کہ اس نے اس شي کو ہبہ کردیا، یا کسی کے لئے اس شي کا اقرار کر دیا وغیرہ۔ (شرح مجلہ ص۴۴)۔ اس قاعدہ کے جزئیات میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ مثلاً برتن، کپڑے اور جسم کی پاکی کے بارے میں یہ شک ہوجائے کہ ہوسکتا ہے کہ نجاست لگ گئی ہو تو وہ پاک شمار ہوں گے، جب تک کہ نجاست لگنے کا یقین نہ ہوجائے۔ (فتاوی تاتارخانیہ:۱/۱۰۱) کیوں کہ پہلے ان چیزوں کی پاکی ثابت تھی تو اب وہ پاکی پر برقرار رہیں گے، لیکن اگر یہ ثابت ہوجائے کہ نجاست لگ گئی ہے تو پھر ظاہر ہے کہ ان کی نجاست کا ہی حکم لگایا جائے گا۔ اس قاعدہ کے فروعات میں سے مفقود کا مسئلہ بھی ہے یعنی جو شخص غائب ہو کہ اس کی موت وحیات کا کسی کو علم نہ ہو۔ تو جب وہ شخص غائب ہوا تھا اس وقت اس کی حیات یقینی تھی لہذا جب تک اس کی موت پر کوئی قطعی دلیل نہ پائی جائے، یا اس کی عمر کے نوے (۹۰) سال پورے نہ ہوجائے، یا اس کے ہم عصر افراد کا انتقال کر جانا موجود نہ ہو وہاں تک مفقود کے ورثاء کو اس کے مملوکہ مال کا وراثت میں تقسیم کر لینا جائز نہ ہوگا۔ اور نہ یہ جائز ہوگا کہ اس کی امانت کو امین سے واپس لیا جائے، اور نہ یہ جائز ہوگا کہ اس کی زوجہ عقد ثانی کرے۔ (شرح مجلہ ص۲۱)

لیکن زوجہ کو اس قدر طویل عرصہ تک انتظار کرنا بعض دفعہ بوجہ مفلسی اور ناداری کے مشکل ہوتا ہے اور کبھی بوجہ نوعمر و جوان ہونے منکوحہ کے اندیشہ فساد عظیم اور بے عزتی کا ہوتا ہے، اس لئے بہت سے محققین علمائے حنفیہ نے خاص نکاح کے جائز ہونے میں امام مالک رحمہ اللہ کے قول پر فتوی دیدیا ہے کہ جس روز سے مفقود الخبر اور لا پتہ ہوا ہے اس تاریخ سے چار سال چار ماہ دس روز کے بعد زوجہ کو نکاح ثانی جائز ہے گویا چار سال کے انتظار کے بعد گم شدہ کی موت کا حکم دیا گیا اور پھر چار ماہ دس روز

عدت گزارنے کے بعد نکاح ثانی جائز ہوگیا۔ (مفید الوارثین ص۲۲۲ مفقود کا بیان)

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے (۱) فتاوی عبدالحي لکھنوی ص ۲٦۴ کتاب المفقود، (۲) الحیلة الناجزة: زوجۂ مفقود کا حکم ص ۱۸۴، (۳) حاشیہ شریفیہ شرح سراجی: فصل فی المفقود ص ۱۳۷، (۴) شامی دار الکتاب کتاب المفقود: ٦/۳۵۷، دیگر کتب فقہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔

اسی طرح اس قاعدہ کے تحت یہ مسئلہ بھی داخل ہے کہ کسی شخص کو طہارت کا یقین ہو اور حدث کے بارے میں شک ہو، خواہ حدث حقیقی کے بارے میں یا حکمی کے بارے میں، مثلاً یہ شک ہوگیا کہ وہ شاید سوگیا تھا، یا یہ شک ہوگیا کہ ٹیک لگا کر سویا تھا یا نہیں یا کیا سونے میں سرین زمین سے اٹھ گئی تھی یا نہیں! تو چونکہ طہارت پہلے بالیقین ثابت تھی اس لئے وہ متطہر شمار ہوگا۔ اسی طرح اس کے برخلاف کسی کو حدث کا یقین ہو اور طہارت میں شک ہو جائے تو وہ محدث شمار ہوگا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۱۸۷)

۲۸۷ قاعدہ:- ماثبت بيقين لايرتفع إلا بيقين .

ترجمہ:- جو امر یقینی طور پر ثابت ہو وہ یقین ہی سے ختم ہوسکتا ہے۔

تشریح:- یہ قاعدہ ماقبل قاعدہ سے کوئی مختلف قاعدہ نہیں ہے، بلکہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے۔ اشباہ میں کہا گیا ہے کہ اس قاعدہ میں "إلا بيقين" سے غالب ظن مراد ہے، لہذا یقینی امر یقینی امر سے اور اسی طرح غالب ظن سے ختم ہوسکتا ہے، اور جب تک اس یقینی امر کے خلاف کوئی دوسرا یقینی امر یا ظنِ غالب نہ پایا جائے اس وقت تک اس کا حکم باقی نہ رہے گا۔ چنانچہ اشباہ میں "ملتقط" کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے کہ کسی شخص کی کوئی نماز فوت نہ ہوئی ہو اور فوت نہ ہونے کا یقین ہو اور وہ شخص یہ چاہتا ہے کہ بالغ ہونے کے بعد کی تمام نمازوں کو قضاء کرے تو اس کے لئے ایسا کرنا مستحب نہ ہوگا، کیونکہ ان نمازوں کے فوت نہ ہونے اور صحیح ہونے کا اس کو یقین ہے، لہذا جب تک ان نمازوں کے فاسد ہونے کے بارے میں یقین یا غالب گمان نہ ہو وہاں تک ان کی صحت کا حکم باقی رہے گا۔ ہاں اگر غالب گمان یہ ہو کہ بعض نمازیں بغیر طہارت کے ادا کی گئی ہیں، یا ان میں کوئی شرط مفقود تھی جو صحتِ نماز کے لئے لئے ضروری تھی تو اب ان نمازوں کی قضاء کرنا مستحب ہوگا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۱۹۳)۔ ماقبل میں مذکور قاعدہ کی تمام امثلہ۔ اسی طرح قاعدہ: ۴۲۱ "اليقين لايزول بالشك" کے تحت مذکورہ تمام امثلہ بھی اس قاعدہ کے فروعات میں داخل ہوں گی۔

۲۸۸ قاعدہ:- ماثبت على خلاف القياس فغيره لايقاس عليه .

ترجمہ:- جو امر خلافِ قیاس ثابت ہو تو ایسے امر پر کسی دوسرے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

تشریح:- لغت میں قیاس کا معنی اندازہ کر لینے کے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے "قست النعل بالنعل" میں نے ایک جوتے کا اندازہ دوسرے جوتے سے کرلیا۔ شرعی اصطلاح کے اعتبار سے قیاس کی متعدد تفریعات کی گئی ہیں۔ ان میں سے ایک تعریف وہ ہے جس کو شرح المنار اور المرآۃ میں بیان کیا گیا ہے، اور یہ تعریف اعتراض سے سالم نظر آتی ہے، اسی لئے ہم اس کو

تحریر کرتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ دو اشیاء میں سے ایک کی علت کے مثل دوسری شئی میں علت کو دیکھتے ہوئے اس پر بھی حکم لگا دینا۔

اب قاعدہ کا مفہوم سمجھئے کہ جب کوئی حکم شرعی نص قرآنی یا سنت یا اجماع سے خلاف قیاس ثابت ہو چکا ہو تو اب یہ جائز نہ ہوگا کہ قیاس کے ذریعہ اس حکم کو کسی علتِ جامعہ کی بنا پر کسی دوسرے مقام پر ثابت کیا جائے۔ اس لئے کہ ہم کو قیاس کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے کہ وہ حکم کسی دوسرے مقام میں ثابت کریں، اور جب ایک حکم نص شرعی سے خلاف قیاس ثابت ہو چکا ہو تو اب فرع میں قیاس سے ثابت کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ خلافِ قیاس کو قیاس سے ثابت کرنے میں اس حکم کا رد کرنا لازم آتا ہے۔ جس طرح کہ کوئی نص کسی مقام پر حکم کی نفی کردے تو اس حکم کو قیاس کے ذریعہ کسی دوسرے مقام پر ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً روزے کی حالت میں بھول کر کھا پی لینے سے روزے کا باطل نہ ہونا خلافِ قیاس حکم ہے، کیونکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ جو چیز باہر سے انسان کے پیٹ میں پہنچے تو اس سے روزہ فاسد ہو جانا چاہئے لیکن عدمِ فساد کا حکم قیاس سے خارج ہے، لہٰذا اس پر کسی دوسرے واقعہ کو مثلاً غلطی سے کھا لینے کو قیاس کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح عقد اجارہ کا جواز قرآن کی اس آیت سے ثابت ہے ﴿عَلٰى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ﴾ چنانچہ منافع کے قیمتی ہونے کا حکم خارج از قیاس ہے، قیاس یہ چاہتا ہے کہ منافع کا اجارہ صحیح نہ ہونا چاہئے، کیونکہ اس سے منافع کی بیع لازم آتی ہے اور منافع غیر موجود اور غیر محفوظ اشیاء میں سے ہیں، اور ایسی اشیاء کو قابل قیمت نہیں قرار دیا جاتا کہ ان کی بیع جائز ہو، لیکن بندوں کی سہولت کے لئے اس کو شرع نے جائز قرار دیا ہے۔ چونکہ اجارے میں ان منافع کی بیع کے جواز کا حکم قیاس کے مخالف ہے اس لئے کسی دوسرے محل پر یہ حکم نہیں دیا جائے گا۔ اسی لئے امام ابوحنیفہ ؒ نے فرمایا ہے کہ اجارے میں منافع کے قیمتی مال ہونے کے حکم پر غاصب کے غصب کردہ شئی کے منافع کے ضائع ہونے یا معطل ہونے کی صورت میں یہ قیاس نہیں کیا جائے گا کہ غاصب پر شئی مغصوبہ کے منافع کا ضمان ڈالا جائے اور ان منافع کو قیمتی تصور کیا جائے۔ اسی طرح حضرت خزیمہ ؓ کی تنہا شہادت کو دو شاہدوں کی شہادت کے برابر قرار دے کر آپ ﷺ کا ان کی شہادت کو قبول کر لینا خلافِ قیاس ہے لہٰذا یہ حضرت خزیمہ ؓ کی خصوصیت ہوگی اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، اسلئے کہ نص قرآنی سے تو شاہدوں کا نصاب دو عدد قرار دیا ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے ﴿فَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾۔ حدیث کا پورا واقعہ اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک دیہاتی سے اونٹنی خریدی اور اس کو قیمت ادا فرمادی۔ اس دیہاتی نے قیمت وصول کر لینے کے بعد انکار کر دیا اور کہا کہ آپ گواہ پیش کریں کہ آپ نے مجھے قیمت ادا کردی ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ اس وقت کوئی موجود نہیں تھا تو پھر میرے حق میں گواہی کون دے سکے گا۔ اس وقت حضرت خزیمہ ؓ بول پڑے کہ یا رسول اللہ ﷺ میں اس امر کا گواہ ہوں کہ آپ نے اس دیہاتی کو اس کی قیمت ادا فرمادی ہے۔ حضور ﷺ نے حضرت خزیمہ ؓ سے فرمایا کہ تم اس وقت موجود نہیں تھے تو پھر گواہی کس طرح دے رہے ہو۔ حضرت خزیمہ ؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ تمام آسمانی خبروں میں تو ہم آپ کی تصدیق کرتے ہیں، تو ایک اونٹنی کی قیمت کی ادائگی کے قول میں ہم آپ کی تصدیق نہیں کر سکتے ہیں؟ اس وقت حضور ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص کے حق میں حضرت خزیمہ

شہادت دیں تو ان کی شہادت اس کے لئے کافی ہوگی۔ (از شرح مجلہ ص ۵۳)

۲۸۹قاعدہ:- ماثبت یکون باقیاً مالم یوجد الدلیل المزیل.

ترجمہ:- جو امر ثابت ہوگیا اس کو باقی تصور کیا جائے گا جب تک کہ اس امر کو زائل کرنے والی دلیل نہ پائی جائے۔

تشریح:- یہ قاعدہ اور ماقبل میں مذکورہ قاعدہ: ۲۸۶ دونوں متحد المعنی ہیں صرف الفاظ کا فرق ہے، اور یہ دونوں قاعدے قاعدہ: ۳۱ ''الأصل بقاء ماکان علیٰ ماکان'' کے ہم معنی ہیں۔ مذکورہ قاعدہ کی مثال شرح سیر کبیر میں یہ تحریر فرمائی ہے کہ کوئی حربی دار الحرب میں مسلمان ہوگیا اور اس کی چھوٹی اولاد بھی ہیں تو وہ اولاد ''الولد یتبع خیر الأبوین دینا'' کے قاعدہ کی وجہ سے باپ کے تابع ہوکر مسلمان شمار ہوں گی، اب اگر وہ حربی مسلمان ان اولاد کو دار الحرب میں چھوڑ کر دار الاسلام میں آجائے تب بھی وہ اولاد اپنے اسلام پر باقی رہے گی، اس لئے کہ جب ان کا اسلام ثابت ہو چکا ہے تو جب تک دلیل مزیل نہ پائی جائے اس وقت تک ان کو سابقہ حالت پر برقرار رکھا جائے گا، کیوں کہ ایک امر کا بقاء دلیل مبقی کا تقاضہ نہیں کرتا ہے، ہاں البتہ ابتداءً کسی امر کو ثابت کرنے کے لئے دلیل مثبت کی ضرورت پڑتی ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۱۲۶/۵)

۲۹۰قاعدہ:- ماجاء لعذر بطل بزواله.

ترجمہ:- جو امر کسی عذر کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہو تو وہ عذر کے زائل ہونے کی وجہ سے جائز نہ رہے گا۔

تشریح:- کسی عذر کی وجہ سے کسی امر کا جواز اس لئے ہوتا ہے کہ اصل امر انسان کے لئے دشوار ہوتا ہے، تو گویا کہ عذر کی بناء پر جائز ہونے والا امر نائب ہوا۔ اب اگر عذر زائل ہونے اور اصل پر بسہولت عمل ممکن ہونے کے باوجود عذر کا حکم باقی رکھا گیا تو اصل اور اس کے نائب کا بیک وقت جمع ہونا لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں ہے، جس طرح کہ حقیقت اور مجاز کا ایک وقت میں جمع ہونا صحیح نہیں ہوتا۔ قاعدہ کی مثال یہ ہے کہ جب ایک تیمم کئے ہوئے شخص کو پانی مل جائے تو اس کا تیمم باطل ہوجائے گا اور ناپاکی کی اصل حالت واپس لوٹ آئے گی، حتی کہ اگر نماز کے درمیان وضوء کے پانی پر قدرت حاصل ہوگئی تو نماز باطل ہوجائے گی اور اب وضوء کر کے نماز اداء کرنا فرض ہوگا۔ اسی طرح کوئی شخص خارش کا مرض لاحق ہونے کے عذر سے ریشمی لباس استعمال کر رہا ہو تو خارش دور ہونے کے بعد اس پر یہ لباس حرام ہوگا۔ عبادات اور معاملات میں اس قاعدہ کے فروعات کثرت کے ساتھ موجود ہیں۔ مثلاً ایک نمازی شخص کا لباس ایک درہم سے زائد نجس ہو، اور دوسرا لباس موجود نہ ہو، نیز دھونے کے لئے پانی بھی موجود نہ ہو اور اس نے اس لباس میں اس عذر کی وجہ سے متعدد نمازیں ادا کیں، پھر اس کے بعد اس کو اتنا پانی مل گیا جس سے وہ اپنا لباس دھو سکے تو اب ادا کی ہوئیں نمازوں کو قضاء کرنے کی ضرورت نہیں اسلئے کہ عذر کی وجہ سے نجس لباس میں نماز ادا کرنا جائز تھا، لیکن پانی مل جانے کے بعد اس لباس میں نماز پڑھنا صحیح نہ ہوگا، بلکہ اگر آخری نماز کے درمیان میں پانی مل گیا تو یہ نماز بھی باطل ہوجائے گی۔ اسی طرح جو شخص قیام سے معذور ہونے کی وجہ سے بیٹھ کر نماز اداء کر رہا تھا اس کو قیام کی قدرت حاصل ہوگئی۔ اسی طرح قرآن نہ پڑھے ہوئے شخص کو قرآن پڑھنا آگیا۔ یا برہنہ جسم نماز

پڑھنے والے کو کپڑا مل گیا، ان تمام صورتوں میں ان کی عذر کی حالت زائل ہونے پر عذر کا حکم باقی نہ رہے گا بلکہ ان پر قیام، قرآن کی قراءت اور ستر عورت فرض ہو جائے گا۔ اسی طرح جو عورت عدتِ وفات میں ہو اس پر واجب ہے کہ اس مکان میں عدت کی تکمیل کرے جس میں اس کے شوہر کا انتقال ہوا تھا اور اس مکان سے باہر نہ نکلے، لیکن اگر اپنی معاشی ضرورت کے لئے دن میں باہر جانا پڑے تو عذر کی وجہ سے اس کی اجازت ہے، اور جب بھی یہ عذر زائل ہو جائیگا تو عورت کے لئے باہر نکلنا جائز نہیں رہے گا۔ نیز ایسے تمام عوارض کے احکام جن کی وجہ سے انسان کی اہلیت زائل ہو جاتی ہو، خواہ آسمانی عوارض ہوں یا بشری قدرت کے تحت پیش آنے والے ہوں یہ تمام اس قاعدہ کے تحت داخل ہوں گے۔ جیسا کہ روزہ کا افطار، نماز کا قصر، جمعہ کے ترک کرنے کے اعذار جب تک باقی رہیں گے تو افطار، قصر اور ترک جمعہ کا حکم صحیح ہوگا، اور ان اعذار کے زائل ہونے پر یہ احکام بھی باطل ہو جائیں گے۔ یا جیسے کہ نابالغی، جنون اور کم عقلی کی بناء پر تصرفات پر پابندی کا حکم ہوتا ہے، لیکن ان کے زائل ہونے پر یہ حکم بھی زائل ہو جائے گا اور تصرفات کی اجازت ہو جائے گی۔ (شرح مجلہ ص ۷۹)

۲۹۱ قاعدہ:- ما حرم أخذه حرم إعطاؤه.

ترجمہ:- جس چیز کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے۔

تشریح:- قاعدہ کا مفہوم واضح ہے کہ شریعت نے جن اشیاء کو حرام قرار دیا ہے، ان کا لینا اور دینا دونوں حرام ہوگا۔ اسی طرح حرام کے لینے اور دینے کا حکم کرنا بھی حرام ہوگا، کیونکہ نہ حرام کا ارتکاب جائز ہے اور نہ حرام کا حکم دینا، شرعی حکم میں دونوں برابر ہیں۔ چنانچہ رشوت یعنی وہ مال جو مقصد براری کے لئے کسی کو دیا جاتا ہے، جس طرح اس کا لینا حرام ہے، اس کا دینا بھی حرام ہے۔ اس طرح کسی گانے والی عورت یا مرثیہ خواں عورت کا اپنے گانے اور میت پر نوحہ وبکا پر اجرت لینا حرام ہے اس طرح اس کام پر اجرت دینا بھی حرام ہوگا۔ یہی حکم فاحشہ عورت کی اجرت کا ہے۔ (شرح مجلہ ص ۱۰۲، اشباہ عصریہ: ۱/۱۸۲)۔ اسی طرح سود لینا جس طرح حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے۔ کہانت پر اجرت لینا حرام ہے اسی طرح اس کا دینا بھی حرام ہے۔

بعض مسائل ضرورت کے موقع پر اس قاعدہ سے مستثنیٰ بھی ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ شامی میں کہا ہے کہ اپنے نفس یا مال سے ظلم کے دفعیہ کے لئے ظالم بادشاہ کو کچھ مال دیدینا، اسی طرح اگر بغیر مال دیئے ہوئے اپنے حق کی وصولی ممکن نہ ہونے کی صورت میں حق کی وصولیابی کے لئے کچھ مال دیدینا دینے والے کے حق میں رشوت شمار نہ ہوگا۔ اسی طرح دین کی حفاظت کے خاطر کچھ مال دیدینا رشوت میں شمار نہ ہوگا، کیونکہ آپ ﷺ شعراء اور ان لوگوں کو جن کی بدگوئی سے اسلام اور مسلمانوں کو نقصان پہونچنے کا خطرہ محسوس کرتے تو کچھ دے کر ان کی زبانوں کو خاموش فرما دیتے۔ چنانچہ ایک مرتبہ ایک شاعر اللہ کے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت میں حاضر ہوا تو آقاء نے حضرت بلالؓ سے فرمایا ''إقطع لسانه عني'' چنانچہ اس کو چالیس (۴۰) درہم دے کر روانہ کر دیا۔ (شامی دار الکتاب: ۹/۵۲۱)۔ اسی طرح آپ ﷺ نے اپنے ایک صحابی سے ارشاد فرمایا ''إجعل مالك دون نفسك ونفسك دون دينك'' اس حدیث پاک سے بھی بڑی شی کی حفاظت کے خاطر کم درجہ شی کو

بطور رشوت کے دینے کی اجازت ہورہی ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۵/۵)

۲۹۲قاعدہ:-ماحرم فعله حرم طلبه.

ترجمہ:-جس کام کا کرنا حرام ہے تو اس کا مطالبہ کرنا (حکم دینا بھی) حرام ہوگا۔

تشریح:-جس کام کا بذات خود کرنا حرام ہے تو اس کی کسی دوسرے کو رغبت دلانا بھی جائز نہ ہوگا، یعنی نہ تو وہ کام خود کرسکتا ہے اور نہ تو اس کا واسطہ اور آلۂ کار بننا جائز ہے۔ چنانچہ ایک انسان کے لئے جس طرح بذات خود ظلم کرنا، رشوت لینا، جھوٹی شہادت دینا، جھوٹی قسم کھانا حرام ہے، اسی طرح دوسرے کسی انسان سے ان کا مطالبہ کرنا یا رغبت دلانا بھی حرام ہے۔ لیکن ایک مسئلہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے وہ یہ کہ مدعی اپنے دعویٰ میں صادق ہو اور فریق مقابل اس کے دعویٰ کا منکر ہو اور مدعی کے پاس اپنے دعویٰ کے ثبوت کا کوئی ذریعہ موجود نہ ہو، اور یہ بھی جانتا ہو کہ مدعی علیہ کی حلف بالیقین جھوٹی ہوگی، اس کے باوجود مدعی کو مدعی علیہ سے حلف کا مطالبہ کا حق حاصل ہوگا، اگرچہ جھوٹی حلف کا مطالبہ حرام ہوتا ہے، لیکن مدعی کے لئے یہ فعل جائز رکھا گیا ہے کہ وہ فریق مقابل سے اس حلف کا مطالبہ کرنا چاہے تو کرسکتا ہے، اور جھوٹی قسم کے مطالبہ کی اجازت اس امید پر دی گئی ہے کہ شاید مدعی علیہ حلف سے انکار کردے اور مدعی کا حق ثابت ہو جائے۔ (شرح مجلہ ص ۱۰۳ بحوالہ اشباہ عصریہ: ۱۸۳/۱)

۲۹۳قاعدہ:-ماحصل بسببٍ خبيث فالسبيل ردهٗ.

ترجمہ:-ہر وہ مال جو حرام سبب کی وجہ حاصل ہو تو طریقہ اس کے مالک کو واپس کردینا ہے۔

تشریح:-قاعدہ کا مفہوم واضح ہے کہ جو مال (کمائی) حرام طریقے سے حاصل ہو تو اس مال کو مالک تک پہونچانا اور واپس کرنا ضروری ہے، چنانچہ ظلماً یا رشوتاً لیا ہوا مال مالک کو واپس کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح جو مال غصب کے طریقے پر حاصل ہو اس کو بھی واپس کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح کمائی کے جتنے طریقے حرام ہیں اور ان طریقوں سے مال حاصل ہوا تو مالک کو واپس کرنا ضروری ہے۔ مثلاً کہانت کی اجرت، گانے ونوحہ کرنے کی اجرت اور فاحشہ کے لئے بے حیائی کے کام کی اجرت واپس کرنا ضروری ہے۔ لیکن شامی میں ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ان کے مالک تک پہنچانا ممکن ہو اور ان کو جاننا بھی ہو، ورنہ اس مال کو بلانیت ثواب کے صدقہ کردیا جائے گا۔ (شامی دارالکتاب: ۴۷۰/۹)

۲۹۴قاعدہ:-مارأهُ المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. (الحديث)

ترجمہ:-جس چیز کو سب مسلمان اچھا سمجھے وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔

تشریح:-یہ بات واضح ہے کہ احکام کا ثبوت نصوص سے ہوگا۔ لیکن جہاں نص موجود نہ ہو ایسے مواقع میں مسلمانوں کی عادات اور عرف پر حکم کا مدار ہوگا، اسلئے کہ عرف اور لوگوں کی عادات کا حجت ہونا نص ہی کے ذریعہ ثابت ہے، چنانچہ فتح القدیر میں عرف وعادت کی حجیت میں اسی حدیث "مارأهُ المسلمون حسناً فهو عند الله حسن" کو پیش فرمایا ہے۔ (فتح القدیر: ۱۶۷/۶)
نیز اشباہ میں "العادة محكمة" کی بنیاد بھی اسی حدیث شریف کو قرار دیا ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۲۶۸/۱)

اس قاعدہ کی فروع میں سے یہ مسئلہ ہے کہ جس کو شرح سیر کبیر میں بیان کیا ہے، کہ گھوڑوں کی گردن میں قلادہ باندھنے میں کوئی حرج نہیں، خواہ میدان حرب میں ہو یا اس کے علاوہ دیگر مواقع میں، کیونکہ قلادہ باندھنا مسلمانوں کا پسندیدہ کام ہے اور **ماراٰہ المسلمون حسنا** الخ کے قاعدہ سے اس کی اجازت ہوگی۔ (شرح سیر کبیر:۴/۲۱۷)۔ اسی طرح مدارس کا انتظام، خانقاہوں اور موجودہ دعوت وتبلیغ کا طریقہ وغیرہ دیگر امور جن کو سب مسلمان دین کی حفاظت واشاعت کے لئے اختیار کریں وہ سب امور اس قاعدہ کے تحت داخل ہو کر حسن ہوں گے۔

فائدہ:- اشباہ میں مذکورہ قاعدہ کے حدیث ہونے کے بارے میں تحریر فرمایا ہے کہ۔ علائی کہتے ہیں کہ مجھے یہ مرفوع حدیث کسی کتاب میں نہیں ملی، سندِ ضعیف سے بھی نہیں ملی، سوال وتحقیق کے بعد بھی سراغ نہیں ملا، یہ حدیث موقوف ہے یعنی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ارشاد ہے جس کی امام احمدؒ نے اپنی مسند میں تخریج کی ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۲۶۸)

۲۹۵ قاعدہ:- ما فی الذمة لایتعین إلا بقبض.

ترجمہ:- جو ذمہ میں واجب ہو وہ قبضہ ہی سے متعین ہوگا۔

تشریح:- کسی شخص کے ذمہ دین کا وجوب ہو تو وہ دین جب تک ذمہ میں ہے اس وقت تک متعین نہیں ہوگا، ہاں قبضہ کے بعد اس کا تعین ہوگا۔ اسی وجہ سے اشباہ میں کہا ہے کہ اگر دو شریکوں کے لئے ایک ہی سبب کی وجہ سے کسی شخص کے ذمہ دین واجب ہو تو وہ قبضہ سے پہلے تقسیم نہیں کر سکتے اسلئے کہ جب دین ذمہ میں ہونے کی وجہ سے متعین ہی نہیں تو تقسیم کیسے ممکن ہوگی۔ چنانچہ اگر ان دو دائنوں میں سے ایک نے اپنے حصہ کے دین کو وصول کرلیا تو یہ وصول کردہ دین دو شریکوں کا ہوگا وہ اپنے حصص کے اعتبار سے تقسیم کرلیں گے، اسلئے کہ ذمہ میں واجب دین قبضہ ہی سے متعین ہوتا ہے اس سے پہلے نہیں، اور جب ان دو شریکوں کے دین کا سبب ایک ہے تو جو شریک جتنا دین وصول کریگا وہ اسی سبب کی وجہ سے وصول کریگا جس میں دونوں شریک، شریک ہیں، اور جب وصول کردہ دین کا سبب ایسا ہے کہ جس میں دونوں شریک ہیں تو اس دین میں دونوں کا حق برابر ہوگیا، لہذا اس میں دونوں شریک رہیں گے۔ علامہ حموی نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شریک یہ چاہتا ہے کہ وصول کردہ دین میں دوسرا شریک، شریک نہ ہو تو اس کا حیلہ یہ ہیکہ وہ شریک مدیون سے کوئی معمولی شي مثلاً ایک مشت کشمش وغیرہ کو سو (۱۰۰) درہم کے عوض فروخت کردے (مراد یہ ہیکہ اپنے دین کے بقدر ثمن کے عوض فروخت کردے) اور اس کے بعد اپنے پرانے نصف دین سے مدیون کو بری کردے۔ اس کے بعد اس سے کشمش کے ثمن کا مطالبہ کرے، اب وصول ہونے کے بعد دوسرا شریک اس میں شریک نہ ہوگا، اسلئے کہ یہ وصول کردہ دین کا سبب ایسا ہے جس میں دوسرا کوئی شخص شریک نہیں ہے لہذا اس میں کسی کا حق نہ ہوگا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۳/۱۵۲)

۲۹۶ قاعدہ:- ما كان ثابتا فإنه يبقى ببقاء بعض آثاره ولا يرتفع إلا باعتراض معنىً هو مثله أو فوقه.

ترجمہ:- جو امر ثابت شدہ ہو تو وہ اس کے بعض آثار کے باقی رہنے کی وجہ سے باقی رہے گا اور اس کا حکم ختم نہیں

ہوگا مگر ایسے معنی کے پیش آنے کی وجہ سے جو اس کے مثل ہو یا اس سے بھی قوی ہو۔

تشریح :۔ مفہوم کے اعتبار سے یہ قاعدہ۔ قاعدہ:۲۸۶ سے ملتا جلتا ہے، البتہ لفظی اعتبار سے اس قاعدہ کا تعلق محسوسات کے ساتھ خاص ہونا مفہوم ہو رہا ہے۔ قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ جب کسی شيء پر کوئی حکم ایک مرتبہ ثابت ہو چکا تو وہ حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ اس امر کے بقاء کی کوئی علامت پائی جائے۔ ہاں اگر کوئی ایسی دلیل پائی جائے جو پہلے حکم کے خلاف حکم کو ثابت کر رہی ہو اور وہ دلیل پہلے حکم کو ثابت کرنے والی دلیل کے مساوی ہو یا اس سے بھی قوی ہو تو اب پہلا حکم زائل ہوگا۔ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ کی یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ مثلاً اگر مسلمانوں کی کوئی جماعت امیر کی اجازت سے کسی ایسی جگہ درخت کاٹنے کے لئے گئی جہاں مسلمانوں کو امن واطمینان نہیں بلکہ خوف وخطرہ ہے اور اس جگہ سے لکڑیاں کاٹی تو وہ لکڑیاں مال غنیمت شمار ہوگی اور اس میں خمس نکالا جائے گا، اس لئے کہ جس جگہ مسلمانوں کو امن واطمینان نہ ہو وہ جگہ دارالحرب کا حصہ شمار ہوگی اور دارالحرب سے جو مال لوٹ لیا جائے وہ مالِ غنیمت ہے لہذا یہ درخت اور لکڑیاں بھی مال غنیمت میں شمار ہوں گے۔ اس لئے کہ دارالاسلام کا اطلاق اس جگہ پر ہوتا ہے جو جگہ مسلمانوں کے قبضہ میں ہو، اور اس کی علامت یہ ہیکہ مسلمان اس جگہ میں بے خوف وخطر امن کے ساتھ آتے جاتے رہتے ہو۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جس طرح مسلمانوں کو اس جگہ امن نہیں اسی طرح اہلِ حرب کو بھی اس جگہ میں امن نہیں ہے بلکہ وہ لوگ بھی خوف وخطرہ محسوس کرتے ہیں تو پھر اس جگہ دارالحرب ہونے کا فیصلہ کیسے کیا جائے گا؟ تو اس کا جواب یہ ہیکہ اگر چہ اس جگہ میں اہلِ حرب کو بھی خطرہ ہے لیکن چونکہ وہ جگہ پہلے سے اہلِ حرب کے قبضہ میں ہے لہذا جب تک ان کا قبضہ من کل الوجوہ ختم نہ ہو اس وقت تک اس کو دارالاسلام قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اسلئے کہ جس شيء پر ایک مرتبہ ایک حکم ثابت ہو گیا تو وہ اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ اس حکم کے بقاء کی کچھ علامت باقی ہو۔ ہاں البتہ اگر کوئی ایسا امر پایا جائے جو اس شيء کے حکم کو ختم کرنے والا ہو تو اس سے وہ حکم زائل ہو جائے گا بشرطیکہ وہ امر ثانی پہلے کے مساوی یا اس سے بھی قوی ہو۔ اور صورتِ مذکورہ میں اہل حرب کا فی الحال قبضہ اس جگہ کے دارالحرب ہونے کی علامت ہے لہذا وہ جگہ دارالحرب ہی شمار ہوگی۔ (شرح سیر کبیر:۸۶/۴)

۲۹۷ قاعدہ :۔ ما كان على وجه التبرع يستوى فيه الغني والفقير .

ترجمہ :۔ ہر وہ فعل جو تبرع واباحت کے طریقہ پر ہو تو اس میں غنی اور فقیر سب برابر ہیں۔

تشریح :۔ جو کارِ خیر بطریق تبرع واباحت ہو، تملیک کے طریقہ پر نہ ہو تو اس کارِ خیر میں غنی اور فقیر سب برابر ہیں یعنی ان سب کے لئے وہ کام کرنے کی اجازت ہے۔ چنانچہ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے کہا ہے کہ کسی نے اپنا گھوڑا اللہ کے راستہ میں غزوہ کرنے کے لئے دیا تا کہ کوئی غازی اس پر سوار ہو کر غزوہ کرے اور دینے والے کو اس کا ثواب پہنچے، تو جس وکیل کو اس نے یہ گھوڑا اس نیت سے دیا ہے اس کے لئے جائز ہے کہ جس غازی کو چاہے اس کو دے خواہ وہ غازی غنی ہو یا فقیر اس لئے کہ گھوڑا دینا علی سبیل التبرع ہے اور جو کام علی سبیل التبرع ہو اس میں غنی اور فقیر دونوں برابر ہیں۔

اسی طرح اگر کسی نے مسافر لوگوں کے قیام کے لئے کوئی مہمان خانہ بنایا تو اس میں غنی اور فقیر سب مسافر قیام کر سکتے ہیں۔ یا کسی نے راہ گزر لوگوں کے لئے پانی کی سبیل قائم کر دی یا مسلمانوں کی تدفین کے لئے کوئی مقبرہ بنا دیا تو اس سبیل سے سب لوگوں کو پینے کی اجازت ہوگی اور مقبرہ میں سب لوگوں کو دفن کیا جا سکے گا خواہ وہ غنی ہو یا فقیر۔ (شرح سیر کبیر: ۲۷۸/۵)

۲۹۸ قاعدہ:- مايبتنى على السماع لايثبت حكمه مالم يسمعه.

ترجمہ:- جو امر سننے پر موقوف ہو تو اس کا حکم اس وقت تک ثابت نہ ہوگا جب تک کہ اس کو سن نہ لے۔

تشریح:- قاعدہ کا مفہوم واضح ہے کہ جس امر کا ثبوت سماع پر موقوف ہے تو جب تک اس کو سن نہ لے اس وقت تک اس کا حکم ثابت نہ ہوگا۔ مثلاً شرح سیر کبیر میں ہے کہ مسلمانوں کی جماعت غزوہ کے ارادہ سے نکلی اور مسافت شرعی ہونے کی وجہ سے وہ سب مسافر تھے، لیکن ابھی ایک دن کی مسافت کے بقدر چلے تھے کہ امیر کی طرف سے یہ اعلان ہوا کہ اپنے شہر کی طرف واپس چلو تو اب اس اعلان کی وجہ سے ان کے لئے سفر کا حکم ختم ہو جائے گا اور ان کے ذمہ اتمام ضروری ہے، لیکن یہ حکم ایسا ہے جو سننے پر موقوف ہے، لہذا جن حضرات نے اس اعلان کو سن لیا ان کے لئے قصر جائز نہیں اور جن حضرات نے یہ اعلان سنا نہیں تو جب تک ان کو اس کا علم نہ ہو جائے اس وقت تک قصر کریں گے، اس لئے کہ یہ حکم سماع پر موقوف تھا اور سماع پایا نہیں گیا۔ (شرح سیر کبیر: ۱۶۹/۱)۔

اسی طرح احکام شرع بھی سماع پر موقوف ہیں لہذا جب تک ان کو سننا پایا نہیں جائے گا احکام لازم نہ ہوں گے۔ مثلاً ایک شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور دار الاسلام کی طرف ہجرت نہ کر سکا تو احکام شرع کے سلسلہ میں اس کا جہل عذر شمار ہوگا اور یہ شخص اپنے جہل کی وجہ سے معذور شمار ہوگا، چنانچہ اسلام قبول کرنے کے بعد اگر یہ شخص ایک مدت تک دار الحرب میں رہا اور اس نے احکام شرع (نماز، روزہ، حج، زکوۃ) کے وجوب کا علم نہ ہونے کی وجہ سے ان احکام کو ادا نہ کیا، نہ نماز پڑھی، نہ روزے رکھے تو اس پر ان کی قضاء واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ خطاب شرع نہ تو اس کی طرف حقیقۃً پہنچا اور نہ تقدیراً پہنچا، حقیقۃً تو اس لئے نہیں پہنچا کہ دار الحرب میں اس کو کسی نے تبلیغ نہیں کی، اور تقدیراً اس لئے نہیں پہنچا کہ دار الحرب میں احکامِ شرع کی کوئی شہرت نہیں ہوتی کہ شہرت کی وجہ سے اس کو یہ احکام پہنچ جاتے۔ بہر حال جب اس کو خطابِ شرع نہ حقیقۃً پہنچا اور نہ تقدیراً تو سماع نہیں پایا گیا لہذا اس کا جہل عذر ہوگا اور اس جہل کی وجہ سے اس سے کوئی مؤاخذہ نہیں ہوگا۔ (حسامی مع حاشیہ ص ۱۶۰۔)

ہاں! دار الاسلام میں شرائع سے جہالت مسلمان کے حق میں کوئی عذر شمار نہ ہوگا، اس لئے کہ سماع پایا گیا خواہ حقیقۃً یا تقدیراً۔

۲۹۹ قاعدہ:- ما يمتد فلدوامه حكم الإبتداء وإلا لا.

ترجمہ:- جس میں دوام ہو تو اس کے دوام کے لئے ابتداء کا حکم ہوگا ورنہ نہیں۔

تشریح:- کوئی حالت ایسی ہے جس میں دوام کا معنی ہے یعنی وہ حالت ہمیشہ باقی رہتی ہے تو اس کے دوام کے لئے ابتداء کا حکم ہوگا یعنی ایسا تصور کیا جائے گا کہ اس حالت کی فی الحال ابتداء ہوئی۔ اور اگر کوئی حالت ایسی ہے کہ اس میں

دوام کا وصف نہیں ہے تو اس کے لئے ابتداء کا حکم نہ ہوگا۔ قاعدہ کی مثال سے پہلے یہ مسئلہ یاد رکھئے جو مسلّم ہے کہ اگر اپنی بیوی کی طلاق کو یا غلام کی آزادی کو کسی شرط پر معلق کیا تو شرط کے وجود پر طلاق وعتق کا تحقق ہوگا اور جب تک شرط نہ پائی جائے اس وقت تک طلاق وعتق کا تحقق نہ ہوگا۔ اب قاعدہ کی مثال سمجھئے جس کو شامی میں بیان فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے تندرست بیوی سے کہا کہ ''إذا صححت فأنت طالق'' اگر تو صحت مند ہوگئی تو تجھے طلاق، تو یہ طلاق فی الحال واقع ہوجائے گی اس لئے کہ صحت ایسی حالت ہے جس میں دوام ہے اور دوام والی حالت کے لئے ابتداء کا حکم ہے، اور جب اس کے لئے ابتداء کا حکم ہے تو ایسا متصور ہوگا کہ گویا جیسے ہی شوہر نے یہ کلام کیا اس کے بعد متصلاً عورت کو صحت مل گئی لہذا فوراً طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور اگر حائضہ بیوی سے کہا ''إذا حضت فأنتِ طالق'' تو طلاق کا تعلق دوسرے حیض سے ہوگا یعنی اس حیض سے پاک ہونے کے بعد جب دوسرا حیض شروع ہوجائے تو اس پر طلاق واقع ہوگی، فی الحال واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ حیض کے لئے دوام کی حالت نہیں ہے لہذا اس کے لئے ابتداء کا حکم نہ ہوگا، اور جب ابتداء کا حکم نہیں تو جب تک دوسرے حیض کی ابتداء نہ ہو اس وقت تک اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر مریض بیوی سے کہا ''إذا مرضت فأنت طالق'' تب بھی فی الحال طلاق کا وقوع نہیں ہوگا، اس لئے کہ مرض ایک وقتی عارضہ ہے اس کے لئے دوام نہیں ہے، لہذا جب وہ اس مرض سے صحت یاب ہوکر پھر جب مریض ہوگی تب اس پر طلاق کا وقوع ہوگا۔ (شامی دار الکتاب: ۳۵۵/۴)

۳۰۰ قاعدہ:- مال المسلمين لا يصير غنيمة للمسلمين بحال.

ترجمہ:- مسلمانوں کا مال کسی بھی صورت میں مسلمانوں کے لئے غنیمت نہیں ہوسکتا۔

تشریح:- اس لئے کہ ایک مسلمان کے لئے دوسرے مسلمان کے مال پر دست درازی اور قبضہ کرلینا حرام ہے۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ مسلمان کے خون، مال اور عزت پر دست درازی اور حملہ کرنا دوسرے مسلمان کے لئے حرام ہے۔ مسلم شریف میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ سے ایک حدیث نقل فرمائی ہے جس حدیث کے اخیر میں یہ ارشاد فرمایا ہے ''**بحسب امرءٍ من الشر أن يحقر أخاه المسلم كل المسلم على المسلم حرام دمه و ماله و عرضه**'' (مسلم شریف: ۳۱۷/۲)۔ اسی وجہ سے مسلمانوں کے لئے مسلمانوں کے مال پر قبضہ کرلینا اور اس کو مالِ غنیمت بنالینا کسی صورت میں صحیح نہیں ہے۔ اسی وجہ سے شرح سیر کبیر میں بیان فرمایا ہے کہ جنگِ جمل کے موقع پر جب حضرت علیؓ کے ساتھیوں نے اس مال کے تقسیم کا مطالبہ کیا جو اپنے مقابل مسلمان بھائیوں سے لیا گیا تھا تو آپؓ نے جواب دیا کہ تم میں سے کون حضرت عائشہؓ کو لے گا؟ اس جواب سے مقصد ان کے تقسیم کے مطالبہ پر انکار اور رد تھا، اس وجہ سے کہ مسلمان کا مال کسی حال میں مسلمان کے لئے غنیمت نہیں ہوتا، اسی وجہ سے اس مال میں سے خمس بھی نہیں نکالا گیا اگر وہ مال مالِ غنیمت ہوتا تو ضرور خمس نکالا جاتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جمل یا صفین کے موقع پر جب ایک مسلمان کو قیدی بنا کر حضرت علیؓ کے پاس لایا گیا تو اس قیدی مسلمان نے حضرت علیؓ سے کہا کہ مجھے قتل نہ کیجئے تو آپؓ نے جواب دیا کہ مجھے اللہ تعالی کا خوف ہے میں تجھے قتل نہیں کروں گا اور اس کے

اسلحہ اس شخص کو دیئے جو اس کو لے کر آیا تھا، لیکن یہ دینا بطور تملیک کے نہیں تھا بلکہ اس مقصد کے لئے تھا کہ فریق مقابل سے اسلحہ لے کر جب اپنے ساتھیوں کے قبضہ میں آ جائے تو مقابل کے حوصلے پست ہو جائے اور وہ مقابلہ کی ہمت نہ رکھ سکے۔ ورنہ اس اسلحہ کے بارے میں یہی حکم ہے کہ جنگ کے بعد اس کے مالک تک پہونچانا ضروری ہے اور مالک کے انتقال کی صورت میں اس کے ورثہ تک پہونچایا جائے گا اس لئے کہ وہ مالِ غنیمت نہیں ہے۔ جنگ جمل کے موقع پر بھی فریق مقابل سے لئے گئے اسلحہ کو حضرت علیؓ نے لانے والوں کو جو دیئے تھے اس کا مقصد بھی بطور تملیک کے نہ تھا۔ (شرح سیر کبیر: ۱۳۱/۳)

۳۰۱ قاعدہ:- المباشر ضامن و إن لم يتعمد .

ترجمہ:- مرتکب ذمہ دار ہوگا خواہ قصدًا نہ کرے۔

تشریح :- اشیاء کے ضائع وہلاک ہونے کی نسبت اسمًا معنًی وحکمًا ہر طریقہ سے مرتکب ہی کی طرف کی جاتی ہے: اس لئے کہ اگر کوئی فعل خطأً بلا قصد کے بھی واقع ہو گیا تو مرتکب ہی پر اس کا ضمان واجب ہوگا۔ اسمًا تو نسبت اس لئے ہے کہ حکم اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور معنًی اس لئے کہ حکم میں مرتکب کا ارتکاب ہی مؤثر ہوتا ہے، اور حکمًا اس لئے کہ ارتکاب کے وجود کے ساتھ ہی حکم بھی وجود میں آ جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے شکار کو گولی مارنے کا ارادہ کیا اور گولی کسی شخص کی بکری کو جا لگی۔ یا یہ کہ فعل میں خطا واقع نہ ہوئی بلکہ فاعل کے گمان نے خطا کی مثلاً بکری کو پتھر سمجھ کر گولی چلائی۔ یا یہ کہ فعل اور گمان دونوں میں سے کسی میں غلطی نہ ہوئی جیسے ایک سویا ہوا شخص کروٹ بدلتے وقت کسی کے مال پر گر پڑا اور مال ضائع ہو گیا، ان تمام صورتوں میں مباشر پر ضمان واجب ہوگا، یہ بات یاد رہے کہ قاعدہ میں یہ قید ہے کہ ''اگر چہ عمدًا نہ کیا ہو'' اس سے یہ واضح کیا گیا ہے کہ قصدًا مباشرت کی صورت میں تو ضمان کا وجوب بطریقِ اولیٰ ہوگا اور اس کے ساتھ ساتھ گنہگار بھی ہوگا۔ لیکن اگر قصد نہ کیا ہو تو محض ضمان واجب ہوگا عند اللہ ماخوذ نہ ہوگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے مکان میں کسی چیز کو کوٹا اس کی دھمک سے پڑوسی کی کوئی چیز گر کر ضائع ہو گئی تو کوٹنے والا ضامن ہوگا۔ اسی طرح ایک شخص نے دوسرے کو اپنی چھت پر چڑھنے یا بیٹھنے کی اجازت دی اور اس شخص کے چڑھنے یا بیٹھنے کی وجہ سے مکان کی چھت گر گئی جس کی وجہ سے اجازت دینے والے کا خادم ہلاک ہو گیا تو بیٹھنے والا ضامن ہوگا۔ کسی نے چھت پر پیشاب کیا اور پیشاب راستہ میں چلنے والے پر آ پڑا جس سے اس کا لباس خراب ہو گیا تو پیشاب کرنے والا ضامن ہوگا۔ نیز قتل خطاء کا مسئلہ بھی اس قاعدہ کا جزئیہ ہے مثلاً ایک شخص نے کسی دوسرے شخص کو شکار تصور کر کے تیر مارا، یا نشانہ پر تیر مارا اور تیر انسان کو جا لگا، یا نشانہ سے پار ہو کر کسی انسان کو لگ گیا اور وہ شخص مر گیا تو اس صورت میں دیت اور کفارہ تیر چلانے والے پر واجب ہوگا، البتہ قصاص واجب نہیں ہوگا اور نہ اس درجہ گنہگار ہوگا جس درجہ قتل عمد میں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس مباشر نے احتیاط سے کام نہیں لیا، اس کو چاہئے تھا کہ اس موقع پر اس انداز سے تیر چلاتا کہ کسی کو نقصان نہ پہنچنے کا یقین حاصل ہو جاتا۔ اور چونکہ یہ شخص فعل کا مرتکب ہے سبب محض نہیں ہے اس لئے اگر مقتول اس کا رشتہ دار ہو تو اس کی میراث سے بھی محروم رہے گا۔ (از شرح مجلہ ص ۳۹۲)

۳۰۲قاعدہ:-المبنى على الفاسد فاسد.

ترجمہ:-فاسد پر مبنی بھی فاسد ہوتا ہے۔

تشریح:- جو امر کسی فاسد امر پر مبنی ہو تو وہ امر بھی فاسد ہوگا۔شامی میں الجوھرۃ کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے کہ ایسی عورت کو تین طلاق دی جس سے نکاح فاسد ہوا تھا تو شوہر کے لئے اس عورت سے بغیر حلالہ کے نکاح کرنا صحیح ہوگا، اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ طلاق کا مدار نکاح پر ہے، یعنی جب نکاح کا وجود ہوگا تو طلاق دینا صحیح ہوگا اور اگر نکاح ہی نہیں ہوا تو طلاق کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جب طلاق نکاح پر مبنی ہے تو جس عورت سے نکاح فاسد ہوا تو وہ نکاح ہی صحیح نہیں لہذا اس کے بعد دی گئی طلاق، طلاق نہ ہوگی بلکہ اس کو متارکہ کہا جائے گا اور جب طلاق ہی نہ ہوئی تو تین کے عدد کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا، لہذا اس بیوی سے بغیر حلالہ کے نکاح صحیح ہے۔ خلاصہ یہ کہ طلاق چونکہ فاسد امر یعنی فاسد نکاح پر مبنی تھا اس لئے طلاق بھی فاسد ہوگا یعنی اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ (شامی دار الکتاب: ۴؍۲۷۹)۔ اسی طرح شامی میں نکاحِ فاسد کے بیان میں کہا ہے کہ اگر کسی عورت سے نکاح فاسد ہوا مثلاً بغیر گواہوں کے نکاح کرلیا یا دو بہنوں سے ایک ساتھ نکاح کرلیا یا اپنی مطلقہ بیوی کی عدت میں اس کی بہن سے نکاح کرلیا یا کسی معتدہ سے حالتِ عدت میں نکاح کرلیا یا چوتھی بیوی کی عدت میں پانچویں عورت سے نکاح کرلیا یا نکاح میں آزاد عورت کے ہوتے ہوئے کسی باندی سے نکاح کرلیا، ان تمام صورتوں میں نکاح فاسد ہوگا، جب نکاح فاسد ہوگیا تو اس کے ضمن میں مہر کا جو وجوب ہوتا ہے وہ بھی نہ ہوگا، اس لئے کہ فاسد پر مبنی بھی فاسد ہوتا ہے، لیکن مہر کا عدمِ وجوب اس وقت ہوگا جبکہ اس سے صحبت نہ کی ہو خواہ خلوتِ صحیحہ، بوس وکنار، اور چھونا چمٹنا پایا گیا ہو۔ اور اگر صحبت کرلی تو پھر شوہر کے ذمہ مہرِ مثل کا وجوب ہوگا جو مہرِ مثل بھی مسمّٰی سے زیادہ نہیں دی جائے گی۔ (شامی دار الکتاب ج۴؍ص۲۰۲)۔ اشباہ میں کہا ہے کہ اگر ایک موقوف علیہ شخص نے ایسے موقوف مکان کو جو چند لوگوں پر وقف تھا اجرت پر دیدیا جبکہ اس کو موقوف مکان کا متولی اور نگراں بھی نہیں بنایا گیا تھا تو یہ اجارہ فاسد ہوگا اب اگر اس نے مستأجر کو تعمیر ومرمت کی اجازت دی اور اس نے تعمیر میں کچھ خرچ کیا تو مستأجر اپنا کیا ہوا خرچ کسی سے واپس نہیں لے سکتا، اس لئے کہ جب اجارہ فاسد ہے تو اس پر جو امر مبنی ہوگا وہ بھی فاسد ہوگا، لہذا خرچ کے وصولی کا حق جو فاسد پر مبنی ہے فاسد ہوگا۔ اپنی منکوحہ سے مہر کے عوض تجدید نکاح ہوا تو شوہر کے ذمہ مہر کا وجوب نہ ہوگا، اس لئے کہ مہر کا وجوب نکاح کی صحت پر مبنی تھا اور نکاح جب پہلے سے موجود ہے تو نکاح ثانی فاسد بلکہ کالعدم ہے اس لئے مہر کا وجوب نہ ہوگا۔ کسی شخص نے کسی سے کہا کہ میں نے اپنا خون تمہیں ہزار درہم کے عوض فروخت کردیا، پھر اس دوسرے شخص نے اس کو قتل کردیا تو قاتل پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ قصاص کا عدمِ وجوب خون کی بیع کی صحت پر موقوف تھا اور جب بیع ہی باطل ہے تو اس پر مبنی امر یعنی قصاص کا عدمِ وجوب بھی فاسد ہوگا۔ لیکن اس قاعدہ سے چند مسائل مستثنیٰ ہیں۔ مثلاً کسی شخص نے درخت پر موجود پھلوں کو ایک آدمی کے ہاتھ میں فروخت کیا، اس کے بعد مشتری نے ان پھلوں کے درختوں کو اجرت پر لیا تو اجارہ باطل ہے اور جب اجارہ باطل ہے تو پھلوں کو درخت پر باقی رکھنا بھی

باطل ہوگا،اس لئے کہ پھلوں کو باقی رکھنا مبنی ہے اجارہ کی صحت پر اور جب اجارہ باطل ہے تو پھلوں کو درخت پر باقی رکھنا بھی باطل۔ لیکن اس کے باوجود اس شخص کے لئے ان درختوں پر پھلوں کو باقی رکھنا صحیح ہے (ھدایہ ج ۳ رص ۱۱ میں بھی یہ مسئلہ مع دلیل کے مذکور ہے) غور فرمایئے ضمنی چیز درست ہے جبکہ ضمنی چیز جس پر مبنی ہے وہ باطل ہے لہٰذا اس مسئلہ میں فاسد پر مبنی فاسد نہ ہوا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے مکاتب غلام کو بدلِ کتابت سے بری کردیا، لیکن غلام نے اس کو قبول نہیں کیا تب بھی غلام پر عتق کا حکم ثابت ہوجائے گا جو کہ مبنی تھا ابراء کے قبول کرنے پر، لیکن ابراء باطل ہے غلام کے رد کرنے کی وجہ سے اور غلام پر بدلِ کتابت واجب ہوگا۔ شفیع نے مال کے عوض صلح کرلی تو یہ صلح فاسد ہے لیکن اس سے شفیع کا حقِ شفعہ ساقط ہوجائے گا، اس مسئلہ میں حقِ شفعہ کا سقوط صلح کی صحت پر مبنی تھا اور صلح فاسد ہے تب بھی اس پر مبنی شي یعنی حقِ شفعہ کا سقوط صحیح ہوجائے گا۔ عنین نے اپنے بیوی سے کہا کہ تجھے جو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہے اس کو ترک کردے اور ہزار کے عوض ترکِ فسخ کو اختیار کرلے اور بیوی نے ایسا کرلیا تو مال لازم نہ ہوگا لیکن اس کے لئے خیار ساقط ہوجائے گا، اس مسئلہ میں بھی مال کا التزام باطل ہے لیکن اس پر مبنی شي یعنی خیار کا سقوط صحیح ہوگا۔ اسی طرح کسی ایسے شخص نے جس نے اپنی بیوی سے کہہ رکھا تھا "إختاري نفسك" یہ کہا کہ ہزار کے عوض اپنے اختیار کو ترک کردو اور ترکِ فسخ کو اختیار کرلو اور بیوی نے ایسا کردیا تو ہزار کا التزام نہ ہوگا لیکن خیار ساقط ہوجائے گا۔ اسی طرح کفیل بالنفس نے مکفول لہٗ کو مال دے کر کہا کہ مجھ سے کفالت بالنفس کو ساقط کردو اور مکفول لہٗ نے ساقط کردیا تو کفالت بالنفس ساقط ہوجائے گی لیکن مال کا وجوب نہ ہوگا، حالانکہ مال کے وجوب پر نفس کا کفیل ہونا مبنی تھا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۳ر۲۵۷)

۳۰۳ قاعدہ:- المباح يملك بالإحراز.

ترجمہ:- مباح شي محفوظ کرلینے سے مملوک ہوجائیگی۔

تشریح:- جو اشیاء مباح الاصل ہیں، کسی کی مملوک نہیں ہیں ان پر قبضہ کرنے اور محفوظ کرلینے سے وہ اشیاء قبضہ کرنے والے کی مملوک ہوجائیں گی۔ چنانچہ بدائع میں ہے کہ خودرو گھاس مباح الاصل ہے، جو شخص بھی اس کو کاٹ کر محفوظ کرلے گا وہ اس کا مالک ہوجائے گا، خواہ وہ گھاس کسی کی مملوک زمین میں ہو۔ جب وہ مباح الاصل ہے تو اس زمین کا مالک کسی کو اس گھاس کے کاٹنے سے منع نہیں کرسکتا اور ہر شخص کو اس کی مملوکہ زمین میں داخل ہوکر گھاس کاٹنے کی اجازت ہے، اور مالک زمین اپنی زمین میں کسی کو داخل ہونے سے منع کرے تو مالک سے کہا جائے گا کہ یا تو زمین میں آنے دو، ورنہ تم خود گھاس کاٹ کر آنے والے کو دیدو، اس لئے کہ یہ مباح الاصل ہے اس پر کسی کی ملک نہیں ہے۔ ہاں اگر زمین کے مالک نے زمین کی حد بندی کردی ہے تو پھر کسی کو اس میں آنے سے روکنے کا اس کو حق حاصل ہوگا۔ خودرو گھاس کی طرح پانی بھی مباح الاصل ہے، جب تک پانی کو اپنے برتن وظروف وغیرہ میں محفوظ نہ کرلیا جائے وہ کسی کی ملک نہیں، ہر کوئی اس کو استعمال کرسکتا ہے لہٰذا کنویں، چشمے اور حوض کا پانی مباح الاصل ہے خواہ وہ مملوکہ زمین میں ہو یا مباح زمین میں، لہٰذا لوگوں کو پینے اور

جانوروں کو پلانے سے منع نہیں کرسکتا۔ ہاں اگر مملوکہ زمین میں ہو تو کھیتی اور درختوں کو پلانے سے منع کرسکتا ہے تاکہ مالکِ زمین کا حق بالکلیہ باطل نہ ہوجائے۔ نیز مملوکہ زمین میں اگر مذکورہ قسموں کے پانی میں سے کوئی پانی ہو اور دوسروں کے اپنی زمین میں آنے سے حرج اور نقصان ہوتا ہو تو منع کرسکتا ہے، بشرطیکہ آنے والے مضطر نہ ہو اگر مضطر ہو تو پھر مالکِ زمین یا تو آنے کی اجازت دے یا خود مالکِ زمین ان تک پانی کو پہنچادے۔ جب ان پانی میں سے کسی نے اپنے برتنوں میں محفوظ کرلیا تو اب وہ اس کا مملوک ہوگیا لہذا اب اس پانی کا فروخت کرنا جیسا کہ شہروں میں فروخت کا رواج ہے جائز ہوگا۔ آگ بھی مباح الاصل ہے اس سے کسی کو منع نہیں کیا جاسکتا۔ آگ سے مراد جلنے والی لکڑیوں سے اوپر اٹھنے والے شعلے ہیں نہ کہ لکڑیاں اور انگارے کہ وہ تو آگ جلانے والے کی ملک ہے اس سے آگ جلانے والا منع کرسکتا ہے، البتہ اوپر اٹھنے والے شعلوں سے اگر کوئی شخص اپنی کسی لکڑی وغیرہ کو جلا کر لے جانا چاہے تو جلانے والا منع نہیں کرسکتا۔ اس لئے کہ یہ تینوں اشیاء مباح الاصل ہیں، تمام لوگوں کی ان میں شرکتِ عامہ ہے، آپ ﷺ کے فرمان کی وجہ سے ’’الناس شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار‘‘۔ ان تین اشیاء کے مانند ان تمام اشیاء کا بھی حکم ہے جو مباح الاصل ہے کہ جن پر کسی کی ملکیت ثابت نہیں ہے۔ چنانچہ تالاب، نہر، دریا وغیرہ کی مچھلیاں مباح الاصل ہے جو کوئی ان پر قبضہ کرلے گا اس کی ملک ثابت ہوجائے گی، اب قبضہ کے بعد اس کے لئے فروخت کرنا جائز ہوجائے گا، اس لئے کہ قبضہ کی وجہ سے مباح شی مملوک ہوجاتی ہے اور مملوک مال کی بیع جائز ہے۔ اگر کسی نے مچھلی کو ایسے حوض میں بند کردیا کہ بغیر جال ڈالے ہوئے اس پر قبضہ ممکن ہے تو وہ مچھلی اس کی مملوک شمار ہوگی، اور اگر حوض ایسا ہے کہ بغیر جال کے اس مچھلی کو پکڑنا ممکن نہیں ہے تو وہ اپنی اصلیت کے اعتبار سے مباح الاصل شمار ہوگی۔ ہوا میں اڑنے والا پرندہ بھی مباح الاصل ہے جو اس کو شکار کرکے پکڑلے گا اس کی ملک اس پر ثابت ہوجائے گی لہذا کسی کی زمین میں پرندہ چھپ گیا ہو یا کسی کی زمین میں چلا گیا تو کسی کی زمین میں اس کے چلے جانے اور چھپ جانے سے پرندہ کا مباح الاصل ہونا ختم نہ ہوگا، لہذا جو کوئی پکڑلے گا اس کی ملک ثابت ہوجائے گی خواہ صاحبِ زمین نے اس کے لئے گھونسلا بنا رکھا ہو۔ کوئی شخص کسی شکار کے پیچھے پڑا ہوا تھا اور وہ شکار کسی کے مکان میں جا گھسا اور شکاری نے اس کے گھر میں جا کر اس کو پکڑلیا تو وہ شکار پکڑنے والے کی ملک شمار ہوگا۔ لیکن اگر شکار کے گھر میں گھسنے کے بعد مالکِ مکان نے دروازہ بند کرلیا تو اب مالکِ مکان اس کو پکڑنے والا شمار ہوگا اور اس کا مالک ہوجائے گا بشرطیکہ اس پر بغیر شکار کئے ہوئے قابو پالینا ممکن ہو۔ (بدائع ج:۵/۲۷۳ و ج ۵/۲۸۳) (مزید وضاحت کے لئے دیکھئے بدائع کی کتاب الاراضی وکتاب الشرب)

۳۰۴ قاعدہ:- متى أمكن العمل بالحقيقة سقط المجاز .

ترجمہ:- جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو تو مجاز کا احتمال ساقط ہوجائے گا۔

تشریح:- لغوی معنی کے اعتبار سے کسی لفظ کا اپنے اصل مقام پر ثابت وقائم رہنا حقیقت کہلاتا ہے یہ لفظ فعیل کے وزن پر فاعل کے معنی میں ہے اور تاء اس میں وصفیت کے معنی کے اظہار کے لئے ہے۔ اور فقہ کی اصطلاح میں کسی لفظ کا اس

معنی میں استعمال کرنا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے حقیقت کہلاتا ہے۔ یہ معنی اس لفظ کا ایسا واضح ہوتا ہے کہ کسی قرینہ کے بغیر اس لفظ سے سمجھ میں آجاتا ہے۔ کبھی اس لفظ کی وضع اس معنی کے لئے لغت کے اعتبار سے ہوتی ہے جس کو حقیقت لغویہ کہا جاتا ہے اور کبھی شرع کی طرف سے جس کو حقیقت شرعیہ کہا جاتا ہے اور کبھی عرفِ عام یا خاص کی طرف سے جسے حقیقت عرف عام یا عرف خاص کہا جاتا ہے۔ جیسے کہ لفظ اسد کو لغت نے ایک حیوانِ مفترس کے لئے وضع کیا ہے۔ اور لفظ صلوٰۃ کو شریعت نے ایک مخصوص طریقہ عبادت کے لئے مقرر فرمایا ہے۔ اور لفظ دابہ کو عرفِ عام نے محض اس حیوان کے لئے مقرر کیا ہے جس پر سواری کی جا سکے۔ اور لفظ کلمہ کو عرفِ خاص یعنی علماء نحو نے مفرد معنی پر دلالت کے لئے مخصوص کر دیا ہے۔ حقیقت کا مقابل لفظ مجاز ہے یہ لفظ حقیقتاً مصدر ہے جو فاعل کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا ہے، جب کوئی کلمہ اپنے اصل معنی سے منتقل کر کے کسی دوسرے مقام پر لے جایا گیا ہو تو اس کے متعلق کہا جاتا ہے "جاز مکانہ" اپنے مقام سے آگے بڑھ گیا، یا اپنے اصلی مقام سے آگے بڑھا دیا گیا۔ اور اصطلاح میں کسی لفظ کو کسی ایسے قرینہ کی بناء پر جو حقیقی معنی مراد لینے سے مانع ہو غیر موضوع لہ معنی میں کسی علاقہ کی وجہ سے استعمال کیا جائے۔ اب معنی مجازی کی صورت میں جو علاقہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان ہوتا ہے اگر وہ مشابہت کا علاقہ ہے تو اس مجاز کو استعارہ کہا جاتا ہے، اور اگر اس کے ماسوا کوئی دوسرا علاقہ ہے مثلاً سببیت و مسببیت کا یا حالیت و محلیت وغیرہ کا تو اس کو مجاز مرسل کہا جائے گا۔

اس قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ حقیقی معنی چونکہ لفظ کا معنیٰ اصلی و وضعی ہوتا ہے اور مجاز اس کا نائب ہوتا ہے لہذا لفظ کو اس کے حقیقی معنی سے اس وقت تک ہٹایا نہیں جائے گا جب تک کہ حقیقی معنی مراد لینا ناممکن نہ ہو جائے۔ مثلاً کسی مقام پر لفظ کے حقیقی معنی مراد لینے سے کلام مہمل ہو جاتا ہو تو لامحالہ وہاں لفظ کا مجازی معنی مراد لیا جائے گا، تا کہ ایک عاقل شخص کا کلام مہمل نہ ہو جائے۔ جیسے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ اس درخت سے کچھ بھی نہ کھائے گا تو اس صورت میں اس درخت کی جو اشیاء کھائی جانے کے قابل ہوں گی ان کے کھانے سے حانث ہو جائے گا، اور اس موقع پر اس لفظ سے حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہیں ہے کیونکہ بذات درخت کو نہیں کھایا جاتا لہذا کلام کا حقیقی معنی متعذر ہے۔ کسی شخص نے اولاد کے لئے وقف کیا تو اگر اس وقف کرنے والے کی اپنی اولاد موجود ہیں تو وقف میں وہی داخل ہوں گی، لیکن اگر اپنی حقیقی اولاد موجود نہیں ہیں تو پھر مجازی معنی کی حیثیت سے پوتا وغیرہ داخل ہوں گے۔ یہی صورت اس وقت بھی ہے جبکہ کوئی شخص زید کی اولاد کے لئے وصیت کرے تو اس وصیت میں زید کی صلبی اولاد داخل ہوں گی، اگر صلبی اولاد موجود نہ ہوں تو پھر اولاد کی اولاد داخل ہوں گی، کیونکہ اولاد کا حقیقی معنی انسان کی اپنی صلبی اولاد ہے۔ اس قاعدہ کے جزئیات میں وہ تمام مسائل شامل ہیں جن میں معاملات کی نسبت انسان کی ذات کی طرف کی جا سکتی ہو۔ مثلاً یہ کہے کہ میں بیع نہیں کروں گا، خریداری نہیں کروں گا، اجارے پر نہ دوں گا اور نہ لوں گا، مال کے عوض صلح نہ کروں گا، اپنے لڑکے کو نہ ماروں گا، ان تمام صورتوں میں اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک بذات خود ان کے خلاف نہ کرے۔ اگر وکیل بنا کر اس کے خلاف کیا تو قسم کا توڑنے والا نہ سمجھا جائے گا، کیونکہ کلام کا حقیقی

معنی یہی ہے کہ اپنی ذات سے ایسا نہ کرے، اور وکیل کے ذریعہ کام کروانا اس کلام کا مجازی معنی ہے اور جب تک حقیقی معنی ممکن ہو تو مجازی معنی مراد نہیں لیا جائے گا۔ لیکن اگر یہ کہا کہ میں ان مذکورہ افعال کا ذریعہ یا سبب نہ بنوں گا تو اس صورت میں بذاتِ خود یا وکیل کے ذریعہ ان کے خلاف کرنے سے قسم توڑنے والا شمار ہوگا۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کلام کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی ناممکن ہو جاتے ہیں، مثلاً ایک شخص اپنی ایسی زوجہ سے یہ کہے کہ یہ میری بیٹی ہے جس زوجہ کا کسی شخص کی بیٹی ہونا معروف ہو تو اس جگہ کلام کے حقیقی اور مجازی دونوں میں سے کسی معنی کا مراد لینا ممکن نہیں ہے۔ لہذا زوجہ اس پر حرام نہ ہوگی اور اس کا یہ کلام مجبوڑ الغوقرار دیا جائے گا، خواہ زوجہ عمر میں بڑی ہو یا چھوٹی، اگر عمر میں شوہر سے بڑی ہے تو کلام کا حقیقی معنی مراد لینا واضح طور پر ناممکن ہے، لیکن اگر عمر میں چھوٹی ہے تو اس کلام سے اگرچہ حقیقی معنی مراد لینا ممکن ہے لیکن چونکہ اس عورت کا کسی اور شخص کی بیٹی ہونا معروف ہے اور اس کا نسب ثابت ہو چکا ہے اس لئے شوہر کی تکذیب شریعت کی جانب سے ہو رہی ہے کیونکہ شوہر کے قول سے بیوی کے باپ کے حق کا باطل کرنا لازم آتا ہے، جس کی شریعت اجازت نہیں دیتی، جب دونوں معنی ناممکن ہیں تو شوہر کا کلام لغو ہوگا۔

ہمارے نزدیک ایک ہی استعمال میں یہ جائز نہیں کہ ایک لفظ سے اس کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد لئے جائیں ، بلکہ دونوں میں سے صرف ایک معنی کو مراد لیا جائے گا۔ جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں اس کی صراحت مذکور ہے۔

یہ بات سمجھ لینا ضروری ہے کہ جب کسی محل میں لفظ کا حقیقی معنی مراد لینا عادۃً ممکن ہو لیکن مجازی معنی زیادہ مستعمل اور متعارف ہو تو اس وقت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک لفظ کا حقیقی معنی ہی مراد لیا جائے گا۔ جیسا کہ اگر ایک شخص یہ قسم کھائے کہ وہ گیہوں نہ کھائے گا یا اس نہر سے پانی نہ پیئے گا تو یہاں کلام کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ بعینہ گیہوں نہ کھائے اور یہ معنی مستعمل بھی ہے، کیونکہ گیہوں کو بھون کر یا اُبال کر کھایا جاتا ہے۔ اور مجازی معنی گیہوں کے آٹے کی روٹی کھانا ہے اور عرف و عادت میں یہی معنی زیادہ مروج و مستعمل ہے، لہذا امام صاحبؒ کے نزدیک قسم کا تعلق گیہوں کی ذات سے (جو کہ حقیقی معنی ہے) ہوگا، اور بعینہ گیہوں کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی، اگر روٹی کھائے تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ دوسری مثال میں نہر سے پانی پینے کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اس کے کنارے سے منہ لگا کر پانی پیئے اور دیہات کے لوگوں میں یہ عادت جاری بھی ہے۔ چنانچہ امام صاحبؒ کے نزدیک جب کنارے سے منہ لگا کر پانی پیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اور اس کلام کا مجازی معنی یہ ہے کہ چلو بھر کر ہاتھ سے پیئے یا برتن میں لے کر پیئے۔ چنانچہ اس طرح پینے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مذکورہ کلام کا مجازی معنی مراد لیا جائے گا جو کہ غالب اور متعارف ہے لہٰذا ان دونوں حضرات کے نزدیک خود گیہوں کھانے سے یا اس کی روٹی کھانے سے قسم ٹوٹ جائیگی۔ اسی طرح نہر کے کنارے سے منہ لگا کر یا برتن یا ہاتھوں میں پانی لے کر پینے سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔ یہ حکم ان حضرات کے نزدیک بطریقہ عمومِ مجاز ہوتا ہے۔ یعنی ان مثالوں میں یہ خیال نہ ہونا چاہئے کہ ایک ہی محل میں ایک کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد لئے گئے ہیں، بلکہ اس کو عمومِ مجاز کہتے ہیں۔ (شرح مجلّہ ص ۴۲ و نور الانوار ص ۱۰۸)

۳۰۵ قاعدہ:-المتعاقدان إذا صرحا بجهة الفساد فهو كما صرّحا و إلاّ صرف إلى الصحة.

ترجمہ:-متعاقدین جب فساد کے جہت کی صراحت کریں تو ان کی تصریح کے مطابق عقد فاسد ہوگا ورنہ اس عقد کو صحت کی طرف پھیرا جائے گا۔

تشریح:-بدائع میں ہے"أمور المسلمين محمول على الصلاح والسداد ما أمكن" (بدائع:۵/۵۳) لہذا جہاں تک ممکن ہو مسلمانوں کے معاملات اور عقود کو درستگی پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ مسلمان ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ اپنا ہر عمل اور معاملہ شریعت کی حدود میں رہتے ہوئے انجام دے گا، شریعت کے خلاف امور کا مسلمان سے سرزد ہونا مسلمانی کے خلاف ہے۔ ہاں اگر مسلمانوں ہی کی طرف سے کوئی ایسی صراحت پائی جائے جس سے درستگی کے خلاف ہونا معلوم ہو تو ایسی صورت میں اس صراحت کو سامنے رکھتے ہوئے اس معاملہ وعقد کو عدم درستگی اور فساد پر محمول کیا جائے گا۔ مثلاً کسی شخص نے ایک درہم اور ایک دینار کو دو درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا تو اس بیع کو خلافِ جنس پر محمول کرتے ہوئے درست قرار دیں گے کہ اس نے ایک درہم کو دو دینار اور ایک دینار کو دو درہم کے عوض فروخت کیا ہے، تاکہ مسلمان متعاقدین کا یہ عقد درست اور صحیح ہو جائے۔ ہاں اگر بائع خود ہی اس بات کی صراحت کر دے کہ میں نے ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک دینار کو دو دینار کے عوض فروخت کیا ہے، تب تو درستگی پر محمول کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہے گی اور یہ عقد فاسد ہوگا۔ حاشیہ میں اصول کرخی سے اس قاعدہ کی یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ کسی نے چاندی کے ڈلے کو جس کا وزن دس درہم تھا اور ایک کپڑے کو جس کی قیمت دس درہم تھی بیس درہم کے عوض فروخت کیا اور دس درہم نقد وصول کئے اور دس ادھار رکھے تو نقد عوض کو چاندی کا عوض قرار دیا جائے گا تاکہ یہ عقد صحیح ہو جائے، لیکن اگر متعاقدین خود ہی صراحت کر دے کہ دس درہم نقد، کپڑے کا ثمن ہے اور چاندی کے عوض دس درہم ادھار رہیں گے تو اب یہ عقد فاسد ہوگا۔ (اصول کرخی ص ۳۷۰)۔ بدائع میں ہے کہ اگر کسی کے ذمہ ہزار درہم واجب تھے اور دائن نے مدیون سے پانچسو (۵۰۰) درہم پر صلح کر لی تو یہ صلح کو اس پر محمول کرتے ہوئے صحیح قرار دیا جائے گا کہ دائن نے پانچسو معاف کر دیئے اور پانچسو وصول کئے تاکہ یہ عقد صلح صحیح ہو جائے۔ اس عقد کو معاوضہ پر محمول نہیں کیا جائے گا کہ عقد فاسد ہو، اس لئے کہ معاوضہ پر محمول کرنے میں کھلا ہوا ربا کا معنی ہے۔ ہاں! اگر متعاقدین خود ہی اس عقد کو معاوضہ پر محمول کریں تو پھر یہ عقد فاسد ہوگا۔ بدائع میں قاعدۂ کلیہ کے طور پر بیان فرمایا ہے کہ ہر وہ صلح جو دراہم و دنانیر سے اس کے جنس سے کم پر واقع ہو تو اس کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ بعض کو وصول کیا اور بعض سے بری کر دیا۔ چنانچہ کسی نے کسی پر ہزار (۱۰۰۰) درہم اور سو (۱۰۰) دینار کا دعوی کیا پھر سو درہم پر ایک مہینہ کی مدت کے ساتھ صلح کر لی تو یہ عقدِ صلح جائز ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنے دین میں سے صرف سو درہم کو وصول کیا اور باقی کو معاف کر دیا تاکہ ربوا کا معنی نہ ہو، اور اگر اس صلح کو معاوضہ پر محمول کیا جائے تو بالیقین اس میں ربوا کا معنی ہونے کی وجہ سے یہ عقد فاسد ہوگا۔ ہاں! اگر متعاقدین خود ہی معاوضہ کی صراحت کر دے تو عقد کو فاسد شمار کیا جائے گا۔ (بدائع:۵/۵۳) اور بھی مختلف

صورتوں کو بیان کیا گیا ہیں دیکھئے بدائع۔

۳۰۶ قاعدہ:- المتیقن به لا یتبدل إلا بمثله .

ترجمہ:- یقینی امر میں یقینی امر ہی سے تبدیلی آسکتی ہے۔

تشریح:- قاعدہ کا مفہوم واضح ہے۔ مثلاً کسی شخص کو طہارت کا یقین ہو اور حدث کے بارے میں شک ہو، خواہ حدثِ حقیقی کے بارے میں یا حکمی کے بارے میں۔ مثلاً یہ شک ہو گیا کہ شاید وہ سو گیا تھا، یا یہ شک ہو گیا کہ ٹیک لگا کر سویا تھا یا نہیں! یا کیا سونے میں سرین زمین سے اٹھ گئی تھی یا نہیں! تو چونکہ طہارت پہلے سے بالیقین حاصل تھی اس لئے وہ متطہر شمار ہوگا، جب تک کہ حدث کا یقین نہ ہو۔ اسی طرح اس مسئلہ کے برخلاف کسی کو حدث کا یقین ہو اور طہارت میں شک ہو جائے تو وہ شخص محدث ہی شمار ہوگا جب تک کہ طہارت کا یقین نہ ہو جائے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۱۸۷) کسی شخص کی کوئی نماز فوت نہ ہوئی ہو اور فوت نہ ہونے کا یقین بھی ہو اور وہ شخص یہ چاہتا ہے کہ بالغ ہونے کے بعد کی تمام نمازوں کو قضاء کرے تو اس کے لئے ایسا کرنا مستحب نہ ہوگا، کیونکہ ان نمازوں کے فوت نہ ہونے اور صحیح ہونے کا اس کو یقین ہے۔ لہذا جب تک ان نمازوں کے فاسد ہونے کے بارے میں یقین یا غالب گمان نہ ہو وہاں تک ان کی صحت کا حکم باقی رہے گا، ہاں! اگر غالب گمان یہ ہو کہ بعض نمازیں بغیر طہارت کے ادا کی گئی ہیں، یا ان میں کوئی شرط مفقود تھی جو صحتِ نماز کے لئے ضروری ہے تو اب ان نمازوں کی قضاء درست ہوگی۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۱۹۳)۔ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ کی مثال یہ بیان فرمائی ہے کہ امیر نے میدانِ جہاد میں یہ اعلان کیا ''من قتل قتيلا فلهٗ سلبه'' اس کے بعد ایک مسلمان شخص نے ایک حربی کو مار کر پچھاڑ دیا، لیکن اس کے مارنے، پچھاڑنے کی وجہ سے حربی اس حالت تک نہیں پہنچ گیا کہ اس کی موت یقینی ہو جائے، اس کے بعد ایک دوسرے مسلمان نے اس کا سر کاٹ ڈالا، تو مقتول کا سامان دوسرے شخص کو ملے گا، اسلئے کہ وہی اس کا قاتل ہے۔ لیکن اگر پہلے شخص نے اس طرح حملہ کیا کہ اس حربی کی رگیں کاٹ ڈالی، پیٹ پھاڑ ڈالا جس سے انتڑیاں باہر نکل گئیں، لیکن پھر بھی وہ حربی مرا نہیں ہے البتہ مرنے کا یقین ہے پھر اس حربی کے سر کو دوسرے آدمی نے کاٹ ڈالا تو سامان پہلے کو ملے گا، اس لئے کی اس کے حملہ کی وجہ سے اس کی موت یقینی تھی لہذا قتل کی نسبت اسی کی طرف کی جائے گی، اور ابھی جو زندہ ہے اس کا درجہ ایسا ہے جیسا کہ مذبوح جانور ذبح کے بعد کچھ دیر زندہ رہتا ہے اور تڑپتا ہے لیکن آخر نتیجہ موت ہی ہے اسی طرح اس حربی کی زندگی مذبوح جانور کے تڑپنے کے درجہ میں ہے۔ لہذا ایسی حالت میں دوسرے نے اس کے سر کو کاٹ ڈالا تو اس کی وجہ سے قتل کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جاسکتی۔ یہ مسئلہ ایسا ہے جیسا کہ بھیڑیے نے بکری پر حملہ کیا اور اس کی رگ کاٹ ڈالی اور پیٹ پھاڑ ڈالا اور ایسی حالت میں مالک نے بکری کو پایا پھر اس کو ذبح کر دیا تو اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا، اگرچہ ذبح کے وقت اس میں جان باقی ہو اور وہ تڑپ رہی ہو۔ اس کے برخلاف اگر بھیڑیے نے ایسا حملہ کیا کہ بکری اس طرح زخمی ہوگئی کہ اب وہ مر جائے گی مگر فی الحال نہیں مرے گی بلکہ ایک دو دن زندہ رہنے کا یقین یا غالب گمان ہے اور ایسی حالت میں اس مالک نے اس

کو ذبح کیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں اس بکری کی موت ذبح کی وجہ سے ہی واقع ہوئی ہے، لہذا ذبح سے موت کا وقوع یقینی ہوگیا اور اگر ذبح نہ کیا جاتا تب بھی اس کی موت یقینی تھی لیکن فی الحال نہیں لہذا یقیني شي کے حکم میں تبدیلی یقیني شي کے ذریعہ ہورہی ہے اور وہ صحیح ہے۔ (شرح سیر کبیر:۱۹۶/۲) (مزید امثلہ کے لئے قاعدہ: ۲۸۶، ۲۸۷ و ۴۲۱ دیکھئے)

۳۰۷ قاعدہ:-المتسبب لا يضمن إلا بالتعمد .

ترجمہ:- متسبب صرف عمداً کرنے پر ہی ضامن ہوگا۔

تشریح:- جو کسی حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اس کو متسبب کہتے ہیں۔ مثلاً کسی فعل میں تاثیر کے بغیر اس کے ضائع ہونے کا سبب بن جائے۔ اور شي کے ضائع ہونے میں اثر اس شخص کا یا اس شي کا ہو جو سبب اور ضائع ہونے کے درمیان واسطہ ہے، تو حکم واسطہ کی طرف منسوب ہوگا سبب کی طرف نہیں، اس لئے کہ واسطہ علت کے درجہ میں ہے اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ سبب کی طرف، لیکن واسطہ یعنی علت کی طرف حکم کی نسبت کرنا اور سبب کی طرف نہ کرنا چند شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ اس واسطہ میں اس کی صلاحیت ہو کہ اس کی جانب فعل کی نسبت کی جا سکے، اور اگر ایسی صلاحیت نہیں ہے تو فعل کی نسبت سبب ہی کی طرف ہوگی اور متسبب ضامن ہوگا۔ مثلاً متوسط فاعلِ غیر مختار ہو جیسے کسی نے دوسرے شخص پر کوئی موذی جانور سانپ، بچھو وغیرہ ڈالدیئے جنہوں نے ڈنک ماردیا تو ڈالنے والا ضامن ہوگا، اگر چہ وہ ہلاکتی کا سبب بنا ہے اور موذی جانور کا ڈنک مارنا ہلاکتی کی علت ہے، لیکن چونکہ واسطہ فاعل غیر مختار ہے اسلئے اس کی طرف فعل کی نسبت نہیں کی جائے گی اور فعل کی نسبت سبب کی طرف ہوگی اور سبب ایسا متصور ہوگا جس میں علت کا معنی موجود ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس سبب کا فعل شرعاً جائز ہو اگر شرعاً جائز نہ ہو بلکہ اس کا فعل ناحق ہو تو اس صورت میں بھی فعل کی نسبت سبب کی طرف ہوگی، مثلاً کسی غیر کی ملکیت میں کنواں کھودنا، اگر اس میں کوئی جانور گر کر ہلاک ہوجائے تو متسبب ضامن ہوگا۔ اگر یہی صورت اپنی مملوکہ زمین میں کنواں کھودنے کی وجہ پیش آئے تو متسبب ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اپنی ملکیت میں شرعاً اس کو تصرف کا حق حاصل تھا۔ تیسری شرط یہ ہے کہ متسبب کے عمل میں تعدی اور ظلم کا معنی موجود نہ ہو۔ مثلاً حاکم کی اجازت سے عام راستہ پر کنواں کھودنے کی اجازت ہے، لیکن کسی شخص نے حاکم کی اجازت کے بغیر عام راستہ پر کنواں کھودا تو یہ شخص تعدی کرنے والا شمار ہوگا جس کی وجہ سے کسی جانور کی ہلاکتی واقع ہو تو وہ ضامن ہوگا۔ اسی طرح مودَع نے اگر سارق کو ودیعت کے مال کی رہبری کردی تو مودَع ضامن ہوگا اگر چہ وہ متسبب ہے لیکن رہبری کی وجہ سے وہ تعدی کرنے والا شمار ہوگا۔

چنانچہ اگر کوئی شخص محض متسبب ہے اور مذکورہ شرطوں میں سے کوئی شرط اس میں نہیں پائی جاتی ایسی صورت میں فعل کی نسبت اس کی طرف نہ ہوگی۔ مثلاً اگر کوئی شخص اپنا مکان منہدم کرے اور اس کے منہدم کرنے سے پڑوسی کے مکان کو نقصان کو پہنچ جائے تو وہ شخص ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ اس شخص کے اپنے مکان کے منہدم کرنے میں کسی قسم کی زیادتی موجود نہیں ہے۔ اسی طرح اس قاعدہ کے جزئیات میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی شخص کا جانور کسی دوسرے شخص کی وجہ سے خوف زدہ ہوکر بھاگ

پڑے اور کسی کو نقصان پہنچ جائے تو اس شخص پر جس کی وجہ سے وہ جانور بھاگا ہے کوئی ضمان عائد نہ ہوگا۔ البتہ اگر دوسرے شخص نے بالقصد وارادہ جانور کو بھڑکایا تو ایسی صورت میں بھڑکانے والے پر ضمان عائد ہوگا۔ اسی طرح کسی شکاری کی بندوق کی آواز سے کسی کا جانور خوف زدہ ہوکر بھاگا اور اس سے کسی کو نقصان پہنچا تو شکاری اس کا ضامن نہ ہوگا۔ لیکن اگر شکاری کا مقصد ہی بندوق کی فائر سے جانور کو خوف زدہ کرنا تھا تو اب اس کا ضامن ہوگا۔ اسی قاعدہ کے جزئیات میں سے فتاویٰ خانیہ کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ ایک شخص نے اپنی زمین کے کوڑے کے ڈھیر میں صفائی کی غرض سے آگ لگادی اور یہ آگ پھیل کر اس کے پڑوسی کی زمین میں نقصان کا سبب ہوگئی تو آگ لگانے والا ضامن نہ ہوگا۔ لیکن اگر آگ لگانے والے کو اس بات کا اندازہ تھا کہ آگ پڑوسی کے نقصان کا سبب ہوگی پھر بھی ایسا کیا تو ضامن ہوگا، وجہ ظاہر ہے کہ جب پڑوسی کے نقصان کا اندازہ تھا پھر بھی آگ لگائی تو یہ شخص تعدی کرنے والا شمار ہوگا اور اس کا ارادہ ہی نقصان پہنچانے کا تھا لہٰذا ضامن ہوگا۔ (از شرح مجلہ ص ۳۹۴)

۳۰۸ قاعدہ:- المجاز أولى من الإشتراك .

ترجمہ:- مجازی معنیٰ اولیٰ ہے مشترک کے مقابلے میں۔

تشریح:- قاعدہ سمجھنے سے پہلے مجاز اور مشترک کا معنیٰ سمجھ لیجئے۔

مجاز:- وہ لفظ ہے جو کسی قرینہ ومناسبت کی وجہ سے معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے۔

مشترک:- وہ لفظ ہے جس کو دو یا دو سے زائد معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

اسبابِ اشتراک:- (۱) ملک وقوم کے اعتبار سے واضع کا مختلف ہونا، کہ ایک قوم وعلاقہ کے لوگ کسی لفظ کو جس معنیٰ کے لئے وضع کرتے ہیں دوسری قوم وعلاقہ کے لوگ اسی لفظ کو دوسرے معنیٰ کے لئے وضع کرتے ہیں۔ (۲) ایک ہی قوم و علاقہ کے لوگوں کا ایک ہی لفظ کو مختلف اوقات میں مختلف معانی میں استعمال کرنا۔ (۳) کسی لفظ کو معنیٰ حقیقی کے بجائے معنیٰ اصطلاحی میں استعمال کرنا جیسے شریعت اور علوم وفنون کی اصطلاحات۔ (۴) معنیٰ حقیقی کے بجائے معنیٰ مجازی میں اس طور پر استعمال کہ مجازی معنیٰ بھی بمنزلہ حقیقت ہوجائیں۔ (۵) دو معانی کے درمیان ایسی مناسبت کا ہونا کہ لفظ سے دو معانی مراد لئے جاسکتے ہوں اور بعد میں ہر دو کے لئے اس لفظ کو موضوع سمجھ لیا جائے۔

حکمِ مشترک:- ایک وقت میں ایک سے زائد معانی مراد نہیں لئے جاسکتے بلکہ ایک ہی معنیٰ مراد ہوں گے۔ اس لئے غور وفکر اور قرائن کے ذریعہ جب تک کسی ایک معنیٰ کا کسی موقع کے لئے تعین نہ ہو اس وقت تک عمل کے حق میں توقف کیا جائے گا اور کسی ایک معنیٰ کے راجح قرار پانے پر اس پر عمل کیا جائے گا۔

فائدہ:- جب مشترک کے کسی ایک معنیٰ کو قرائن کی بناء پر راجح قرار دیا جائے تو اسے مؤوّل کہا جائے گا۔

(اصول الفقہ ص ۱۱۹)

قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ جب کسی لفظ کے بارے میں تردد ہوجائے کہ مشترک ہے یا مجاز یعنی اس لفظ کے مجاز ہونے

کا بھی احتمال ہے اور مشترک ہونے کا بھی تو ایسی صورت میں اس لفظ کو مجاز شمار کیا جائے گا، اسلئے کہ اس کو مجاز پر محمول کرنے سے عمل ممکن ہو جائے گا اور کلام کا معنی سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہوگی، بلکہ مخاطب اس قرینہ کی وجہ سے جو حقیقی معنی مراد لینے سے مانع ہے اس کو مجازی معنی پر محمول کردے گا، برخلاف اس کو مشترک ماننے کے، اس لئے کہ جب تک ایسا قرینہ نہ پایا جائے جو ایک معنی کو متعین کردے اس وقت تک اس کلام کا معنی سمجھنا دشوار ہوگا اور اس پر عمل ممکن نہ ہوگا لہذا مجاز، مشترک کے مقابلہ میں اولیٰ ہوگا۔ نیز الفاظ ولغات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ لفظ بول کر مجازی معنی مراد لیا جانا بکثرت پایا جاتا ہے یہاں تک کہ بعض علماء نے کہا ہے کہ الفاظ کا ایک معتدبہ حصہ مجازی معنی پر محمول ہے۔ (فواتح الرحمۃ:۱،۲۱۰) قاعدہ کی مثال یہ ہے کہ جس کو نور الانوار میں ذکر کیا ہے، کہ باری تعالیٰ کے فرمان ﴿إِنَّ اللّٰهَ وَ مَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ اس آیت میں لفظ صلوٰۃ مشترک ہے کیونکہ اگر صلوٰۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہو تو وہ رحمت ہوتی ہے اور اگر ملائکہ کی طرف سے ہو تو استغفار ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ عموم مشترک جائز ہے اسلئے وہ فرماتے ہیں کہ یہاں آیت میں لفظ مشترک یعنی "یصلون" سے بیک وقت دونوں معنی مراد ہیں۔ لیکن ہمارے نزدیک مجازی معنی اولیٰ ہے عموم مشترک کے مقابلے میں، اس لئے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کا مقصد یہ ہے کہ مؤمنین پر اللہ تعالیٰ اور ملائکہ کی اقتداء واجب ہے اور یہ اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب کہ صلاۃ سے ایسے معنی مراد ہوں جو سب کو عام ہوں اور شامل ہوں اور وہ معنی اعتناء شان کے ہیں اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اور ملائکہ، رسول اللہ ﷺ کی اعتناء شان کرتے ہیں یعنی آپ ﷺ کی شان کی طرف توجہ کرتے ہیں لہذا اے مسلمانو! تم بھی رسول اللہ ﷺ کی طرف متوجہ رہو اور یہ اعتناء (متوجہ رہنا) اللہ تعالیٰ کی طرف سے بصورتِ رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے بصورتِ استغفار ہے اور مؤمنین کی طرف سے بصورتِ دعاء ہے۔ حاصل یہ کہ آیت میں صلاۃ کے ایسے عام معنی مراد ہیں جو سب کو شامل ہیں، اور اس صورت میں یہ عمومِ مجاز کے قبیل سے ہوگا نہ کہ عمومِ مشترک کے قبیل سے۔ لہذا آیت میں ہم نے لفظ "یصلون" کو مجاز پر محمول کیا ہے نہ کہ مشترک پر، اس لئے کہ مجاز مشترک کے مقابلے میں اولیٰ ہوتا ہے۔ (از نور الانوار ص ۸۴.)

۳۰۹ قاعدہ:- المجاز يعم كما تعم الحقيقة .

ترجمہ:- مجاز میں عموم ہوتا ہے جیسا کہ حقیقت میں عموم ہوتا ہے۔

تشریح:- مجازی لفظ میں بھی عموم ہوا کرتا ہے جبکہ عموم کا مقتضي موجود ہو اور عموم سے کوئی مانع نہ پایا جائے مثلاً مجازی لفظ پر لام استغراق داخل ہو جو عموم کا فائدہ دیتا ہے، اسی طرح مجاز تحت النفی واقع ہو یا مجاز کی اضافت معرفہ کی طرف ہو اور مجاز اسم جنس ہو تو ان صورتوں میں مجاز میں عموم کا معنی پیدا ہوگا اس لئے کہ یہ سب صورتیں عموم کی مقتضی ہیں ___ خلاصہ یہ کہ جب مجاز میں معنیٔ عموم کا مقتضي ہو اور عموم سے کوئی مانع نہ ہو تو مجاز میں عموم کا معنی ہوگا جس طرح کہ حقیقت میں عموم کا معنی ہوتا ہے، چنانچہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان "لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين و لاالصاع بالصاعين" میں

''صاع'' سے مجاز اً مظر وف کومراد لیا گیا ہے، اور اس مجاز میں عموم کا معنی جاری ہے لہذا ''ولا الصاع بالصاعين'' میں وہ تمام مکیلات داخل ہوں گی جو صاع میں ناپ کر فروخت کی جاتی ہیں، خواہ وہ از قبیل مطعومات ہوں یا غیر مطعومات۔ چنانچہ اسی عمومیت کی وجہ۔ سے چونا، مسور کی دال اور چاول وغیرہ میں بھی ربا جاری ہوگا جبکہ ان کو متفاضلا اپنی جنس کے عوض فروخت کیا جائے۔ بعض شوافع علماء سے منقول ہے کہ مجاز میں عموم جاری نہیں ہوگا، اس لئے کہ مجاز پر لفظ کو محمول کرنا ضرورت کی وجہ سے ہے اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور مجاز میں عموم کا معنی جاری کرنا زائد از ضرورت ہے اس لئے کہ ضرورت خصوص کو ثابت کرنے سے پوری ہو جاتی ہے لہذا مجاز میں عموم جاری نہیں ہوگا۔ علماء احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ جس طرح حقیقت میں عموم ہوتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ حقیقت میں عموم اس کے حقیقت ہونے کی وجہ سے ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو ہر حقیقت میں عموم ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بسا اوقات حقیقت خاص بھی ہوتی ہے۔ بلکہ اس میں عموم اس لئے ہوتا ہے کہ عموم پر ایک زائد چیز دلالت کرتی ہے اور اس زائد چیز کی وجہ سے حقیقت میں عموم ہوتا ہے۔ مثلاً اگر حقیقی لفظ غیر معہود ہو اور اس پر الف لام جنسی یا استغراقی داخل ہو تو اس لفظِ حقیقی میں الف لام کی وجہ سے عموم پیدا ہوگا۔ اسی طرح اگر لفظِ حقیقی نکرہ ہو اور نفی کے تحت واقع ہو۔ اسی طرح اگر لفظِ حقیقی نکرہ ہو اور صفتِ عامہ کے ساتھ موصوف ہو۔ اسی طرح اگر لفظِ حقیقی صیغۂ جمع ہو یا لفظِ حقیقی مفرد اسمِ جنس ہو جو معرفہ کی طرف مضاف ہو وغیرہ، چنانچہ ان دلالتوں کی وجہ سے لفظِ حقیقی میں عموم پیدا ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ لفظِ حقیقی میں عموم مذکورہ دلالتوں کی وجہ سے ہے نہ کہ اس کے حقیقت ہونے کی وجہ سے۔ پس اگر یہ دلالتیں مجاز کے اندر موجود ہوں تو مجاز بھی عام ہو جائے گا۔ نیز دوسرا جواب یہ ہے کہ مجاز کو ضروری کیسے کہا جا سکتا ہے حالانکہ قرآن مجید میں بکثرت مجاز موجود ہے اور اللہ تعالیٰ ضرورت سے مبرّا اور منزہ ہیں، اس لئے کہ ضرورت عجز اور نقصان کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ عجز و نقصان سے بالکل پاک ہیں۔ حاصل یہ کہ قرآن مجید میں بکثرت مجاز کا موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مجاز ضرورۃً ثابت نہیں ہے اور جب مجاز ضرورۃً ثابت نہیں ہے تو شوافع حضرات کا ضرورت کو لے کر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ قرآن مجید میں مجاز کی مثال باری تعالیٰ کا فرمان ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنٰكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾ ہے کہ اس آیت میں لفظ ''طغا'' اس کا مصدر طغیان ہے اور طغیان کا حقیقی معنی ظلم اور گناہوں میں آگے بڑھنے کے ہیں اور یہاں آیت میں یہ معنی مراد نہیں ہے بلکہ یہاں پانی کا بلند ہونا مراد ہے اور یہ طغیان کے مجازی معنی ہیں۔ اسی طرح دوسرا فرمان ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ﴾ جو حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہما السلام کے قصہ میں مذکور ہے، اس میں لفظ ''یرید'' اس کا مصدر ارادۃ ہے جس کا حقیقی معنی چاہنے اور نیت کرنے کے ہیں اور وہ معنی دیوار میں ممکن نہیں ہے اور مجازی معنی مشارفت اور قریب ہونے کے ہیں اور یہ معنی یہاں مراد ہیں اور مطلب یہ ہے کہ موسیٰ اور خضر علیہما السلام نے اس گاؤں میں ایک دیوار کو پایا جو گرنے کے قریب تھی۔ بہر حال اس سے ثابت ہو گیا کہ کہ مجاز قرآن میں موجود ہے لہذا اس کو ضروری کہنا صحیح نہیں۔ (نور الانوار ص ۹۵، فواتح الرحمۃ: ۲۱۵/۱)

۳۱۰ قاعدہ:-مجرد الخبر لا يصلح حجة .

ترجمہ:- محض خبر حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

تشریح :- قاعدہ:۱۲۷خبر الواحد حجة للعمل به في باب الدين ''میں خبر واحد کے حجت ہونے کو ثابت کیا گیا ہے، جبکہ اس قاعدہ میں خبر واحد کی حجیت کی نفی کی گئی ہے، ان دو قاعدوں میں بظاہر تعارض معلوم ہو رہا ہے، لیکن در حقیقت کوئی تعارض نہیں، اس لئے کہ زیر بحث قاعدہ میں امورِ ملزمہ میں خبر واحد کی حجیت کی نفی ہے جبکہ قاعدہ: ۱۲۷ میں امور غیر ملزمہ میں خبر واحد کی حجیت کو ثابت کیا ہے لہذا دونوں میں کوئی تعارض نہ رہا۔

اب قاعدہ سمجھئے کہ خبر واحد یا تو حدیث ہوگی یا کوئی دوسری خبر ہوگی۔ اگر حدیث ہے اور اس میں ایسے امور کو بیان کیا گیا ہے جن کا تعلق اعتقادیات سے ہیں تو اس سے کوئی عقیدہ ثابت نہ ہوگا، کیونکہ خبرِ واحد مفید یقین نہیں ہوا کرتی بلکہ اس میں شبہ ضرور ہوتا ہے جیسا کہ قاعدہ:۱۲۸خبر الواحد لا ينفك عن الشبهة''میں جان چکے ہوں، اور اعتقاد کا مدار یقین پر ہوا کرتا ہے لہذا خبرِ واحد سے کوئی اعتقادی مسئلہ ثابت نہ ہوگا، اور اگر خبر واحد کا تعلق حقوق العباد یا عبادت سے ہے تو اس سے ان دونوں کا ثبوت ہو جائے گا۔ اور اگر یہ خبر حدیث نہیں ہے تو اب یہ دیکھنا ہوگا کہ شہادت کے درجہ میں ہے یا نہیں، اگر ہے تو پھر اس خبر کے ذریعہ کسی حق کو دوسرے پر لازم کیا جا رہا ہوگا یا نہیں، اگر کسی پر حق کو لازم کیا جا رہا ہو تو اس خبر میں شہادت کے تمام شرائط کا پایا جانا ضروری ہے مثلاً شہادت کے لفظ کا استعمال کرنا، شاہدوں کا عادل ہونا، ان کی تعداد مکمل ہونا، تا کہ بندوں کے حقوق ضائع ہونے سے محفوظ رہ سکیں، لہذا جس خبر میں الزام کا معنی ہوگا اس میں پختگی کی ضرورت ہوگی۔ اور اگر شہادت کے تمام شرائط کا وجود نہ ہو تو ایسی خبر حجت نہیں بنے گی۔ (قاعدہ میں اسی صورت کا بیان ہے) ہاں! البتہ جس مقام پر تعداد کا لحاظ کرنا دشواری کا باعث ہو، اس مقام پر تعداد کا مکمل ہونا شرط نہ ہوگا، جیسا کہ بچہ کی ولادت کے سلسلہ میں محض ایک دایہ کی شہادت کافی ہوگی۔ اور اگر خبر کے ذریعہ کسی پر حق کو لازم نہیں کیا جا رہا ہے جیسا کہ وکالت یا مضاربت یا ارسالِ ہدیہ کی خبر یا جو اس کے مشابہ ہو جیسا کہ ودیعت و امانت وغیرہ کی خبر تو ایسی خبر میں شہادت کے شرائط کا ہونا ضروری نہیں، حتی کہ باتمیز بچہ، فاسق یا کافر کی خبر بھی قابلِ قبول ہوگی، اس لئے کہ ان تمام امور میں دوسرے پر کسی حق کے لازم ہونے کی خبر نہیں ہے۔ اور اگر خبر میں بعض اعتبار سے الزام ہے اور بعض اعتبار سے الزام نہیں ہے تو ایسی خبر میں دیکھنا ہوگا کہ مخبر کس درجہ کا آدمی ہے، اگر مخبر وکیل یا قاصد کی حیثیت رکھتا ہے تو شہادت کے شرائط کا ہونا ضروری نہیں اور اگر فضولی ہے تو اب تعداد اور عادل ہونا وغیرہ کی شرط ہوگی۔ (از شرح مجلہ ص ۲۱۸)

۳۱۱ قاعدہ:-المحتمل لا يعارض المنصوص.

ترجمہ:- محتمل منصوص کا معارض نہیں ہو سکتا۔

تشریح :- قاعدہ کا مفہوم واضح ہے کہ جو احتمال کے درجہ میں ہو وہ اس امر کا معارض و مقابل نہیں ہو سکتا جس کو

صراحةً بیان کر دیا گیا ہو، اس لئے کہ منصوص میں کوئی شبہ واحتمال باقی نہیں رہتا بلکہ اس کا مفہوم واضح ہوتا ہے جبکہ محتمل میں دوسرے معنی کا بھی احتمال باقی رہتا ہے، لہذا منصوص قوی ہوا اور محتمل غیر قوی اور قوی کا معارض غیر قوی نہیں ہوسکتا۔

شامی میں مفہومِ مخالف کے اعتبار کرنے ونہ کرنے کی بحث میں ذکر فرمایا ہے کے لوگوں کے عرف وتفاہم اور معاملات وعقلیات میں مفہومِ مخالف معتبر ہوگا اور شارع کے کلام میں مفہومِ مخالف معتبر نہ ہوگا۔ پھر آگے چل کر یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ اگر کسی نے کہا ''مالك عليّ أكثر من مأة درهم'' تو مفہوم مخالف کے طور پر سو کا اقرار شمار ہوگا۔ (شامی دار الکتاب: ۵۰۹/۶)

لیکن مفہوم مخالف سے سمجھا جانے والا معنی ایک احتمالی ہے لہذا جب اس کے مقابلہ میں صریح عبارت (منصوص) آجائے تو منصوص کا اعتبار ہوگا اور محتمل کو چھوڑ دیا جائے گا۔ چنانچہ اگر اس نے یہ کہا ''ما لك عليّ أكثر من مأة درهم ولا أقـل'' تو اس میں چونکہ ''ولا أقـل'' سے محتمل بات کی تردید ہورہی ہے لہذا اس پر کسی شئ کا لزوم نہ ہوگا، اس لئے کہ محتمل منصوص کا معارض نہیں ہوسکتا۔ اس تفصیل یہ بات واضح ہوگئی کہ جن مواقع میں مفہوم مخالف کی وجہ سے کوئی حکم ثابت ہورہا ہوگا، جب اس کے خلاف صراحت آجائے تو مفہوم مخالف سے ثابت ہونے والا حکم جو کہ محتمل ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کسی قلعہ میں محصور حربیوں میں سے کسی نے کہا کہ مجھے امن دو اس شرط پر کہ میں مسلمانوں کو سوقیدیوں کی رہبری کروں گا۔ اور مسلمانوں نے جواب میں کہا ''امناك على أن تدلنا'' تو اس کلام سے مفہوم مخالف کے طور پر یہ حکم ثابت ہورہا ہے کہ اگر رہبری نہیں کی تو امن نہ ہوگا، لیکن یہ معنی محتمل ہے اور مسلمانوں کا کلام ''امـنـاك'' امن کے سلسلہ میں منصوص ہے لہذا محتمل منصوص کا معارض نہیں ہوگا اور رہبری نہ کرنے کی صورت میں اس کا امن ختم نہیں ہوگا۔ ہاں! اگر محصور یہ کہتا کہ اگر میں رہبری نہ کروں تو میرے اور تمہارے درمیان امن نہیں ہوگا تو اب امن نہ ہونے کی بات منصوص ہوگئی اور منصوص، منصوص کا معارض ہوسکتا ہے لہذا رہبری نہ کرنے کی صورت میں اس کو امن نہیں ملے گا۔ مذکورہ مسئلہ میں مفہوم مخالف پر عمل نہ کرنا اس وجہ سے ہے کہ وہ محصور پہلے سے امن کی جگہ میں تھا اور وہ قلعہ سے اس شرط پر اتر رہا ہے کہ میں سو کی رہبری کروں گا لہذا مجھے امن دو تو اگر وہ رہبری نہ کرے تو اپنی اصلی حالت کی طرف لوٹ جائے گا اور اس کی اصلی حالت اپنی جماعت اور لشکر میں ہونا ہے لہذا اس کو وہاں پہنچا دیا جائے گا۔ اس کے بر خلاف اگر کوئی قیدی ایسی بات کہدے تو رہبری نہ کرنے کی صورت میں اس کو قتل کرنا اور غلام بنانا صحیح ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے رہبری نہ کی تو وہ بھی اپنی اصلی حالت کی طرف لوٹ جائے گا اور اس کی اصلی حالت قیدی ہونے کی وجہ سے مباح القتل والاسترقاق کی ہے لہذا اس کا قتل یا استرقاق جائز ہوگا۔

شرح سیر کبیر میں اس مسئلہ کو بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص کسی کا ایک مہینہ کے لئے کفیل بالنفس ہوا تو مفہوم مخالف کے طور پر یہ بات ثابت ہوئی کہ ایک مہینہ کے بعد وہ بری الذمہ ہوجائے گا، حالانکہ ایک مہینہ کے بعد وہ بری الذمہ نہیں ہوتا جب تک کہ مکفول بہ کو حاضر نہ کردے، اس لئے کہ مہینہ کے بعد بری ہونا ایک محتمل امر

ہے جو منصوص کے معارض نہیں ہوسکتا اور جب صراحۃً کفیل بالنفس بنا ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ جس کا کفیل بنا ہے اس کو حاضر کئے بغیر بری نہ ہوگا۔ ہاں! اگر وہ صراحۃً کہدیتا کہ میں اس شرط پر کفیل بن رہا ہوں کہ مہینہ کے بعد بری ہو جاؤں گا تو اب مہینہ کے بعد بری ہونا منصوص ہوگیا، اور منصوص، منصوص کا معارض ہوسکتا ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۷۹/۲)

۳۱۲ قاعدہ:- المختلف فيه بإمضاء الإمام باجتهاده يصير كالمتفق عليه .

ترجمہ:- مختلف فیہ مسئلہ امام کے اپنے اجتہاد سے نافذ کرنے سے متفق علیہ کے مانند ہو جائے گا۔

تشریح:- قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی حکم میں اختلاف ہے اور وہ حکم منصوص علیہ نہیں ہے تو ایسی صورت میں اگر امام یعنی حاکم نے اپنے اجتہاد سے کسی ایک قول کے مطابق فیصلہ کر دیا تو وہ مختلف فیہ حکم ایسا ہو جائے گا جیسا کہ متفق علیہ۔ چنانچہ اگر یہ حاکم معزول ہوگیا یا مر گیا اور اس کی جگہ دوسرا حاکم آگیا جو اپنے اجتہاد سے دوسرے قول کو راجح سمجھتا ہے تو یہ دوسرا حاکم پہلے امام کے فیصلہ کو رد کرنے کا مجاز نہیں ہوگا، کیونکہ حاکمِ اول کے اپنے اجتہاد سے ایک قول کے مطابق فیصلہ کرنے کے بعد وہ قول ایسا ہوگیا گویا اس پر سب کا اتفاق ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو دوسرے حاکم کو ایک متفق علیہ قول کو رد کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ تشریح میں یہ قید لگائی گئی ہے کہ وہ حکم منصوص علیہ نہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ منصوص علیہ حکم میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے، جیسا کہ قاعدہ: ۷ میں جان چکے۔

اس قاعدہ کے ہم معنی قاعدہ: ۷ **الإجتهاد لاينقض بالإجتهاد** ہے یعنی اجتہاد اول کے ذریعہ جب فیصلہ کر دیا گیا تو اب اس کو اجتہاد ثانی کے ذریعہ توڑا نہیں جاسکتا۔ الاشباہ میں کہا ہے کہ اس کی دلیل اجماع ہے۔ چنانچہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنے اجتہاد سے بہت سے مسائل میں فیصلہ کیا اور فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے ان کی مخالفت کی، لیکن فاروق اعظمؓ نے اپنی خلافت کے زمانہ میں ان فیصلوں کو رد نہیں کیا، اور الاشباہ میں علت یہ بیان کی ہے کہ اجتہاد ثانی اجتہاد اول سے اقوی نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر اجتہادِ اول میں خطاء کا امکان ہے تو اجتہاد ثانی میں بھی خطاء کا امکان ہے، اور اگر اجتہاد ثانی میں صواب کا احتمال ہے تو اجتہاد اول میں بھی صواب کا احتمال ہے یعنی اجتہاد ثانی کو کسی بھی طرح اجتہاد اول پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ اسی وجہ سے جب حضرت عمرؓ کی مشغولی بڑھ گئی تو انہوں نے حضرت ابوالدرداءؓ کو قاضی بنا دیا، مروی ہے کہ دو شخص ان کے پاس ایک قضیہ لے کر پہنچے تو حضرت ابوالدرداءؓ نے ایک کے حق میں فیصلہ کر دیا تو مقضی علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہوا) حضرت عمرؓ کے پاس آیا تو فاروق اعظمؓ نے واقعہ کے متعلق اس سے سوال کیا تو اس نے جواب دیا کہ حضرت ابوالدرداءؓ نے میرے خلاف فیصلہ کیا ہے تو فاروق اعظمؓ جواب دیا کہ اگر میں ان کی جگہ ہوتا تو تمہارے حق میں فیصلہ کرتا۔ تو پھر فاروق اعظمؓ سے کہا گیا کہ آپ کو ایسا فیصلہ کرنے سے کونسی چیز مانع بن رہی ہے تو جواب دیا کہ اس مسئلہ کے متعلق کوئی نص موجود نہیں اور رائیں مشترک ہیں یعنی سب کا درجہ برابر ہے، کسی کی رائے (اجتہاد) کو دوسرے کی رائے پر کوئی فضیلت نہیں ہے لہذا میں فیصلہ بدل نہیں سکتا۔ نیز دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اگر اجتہاد ثانی سے اجتہاد اول کو رد کیا گیا تو احکامِ شرعی میں

اضطراب لازم آئے گا ان میں قرار نہیں ہو سکے گا، اس لئے کہ جب اجتہاد ثانی سے اجتہاد اول کو توڑ دیا جائے گا تو ثانی کو ثالث سے اور ثالث کو رابع سے ھلم جرا، اور ایسا کرنے میں بڑی مشقت ہے اسی وجہ سے علماء کا متفقہ فیصلہ ہے کہ مختلف فیہ مسائل میں حاکم کا فیصلہ توڑا نہیں جا سکتا اور اس کے فیصلہ کی وجہ سے وہ حکم جس کا اجتہاد کی وجہ سے فیصلہ کیا گیا ہے وہ متفق علیہ کے مانند ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۲۹۳)

شرح سیر کبیر میں قاعدہ کی یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ میدانِ جہاد میں مشرکین کو شکست ہو جانے کے بعد امیرِ لشکر نے مشرکین مقتولین کو دیکھا کہ ان کے ساتھ سامان ہیں اور ابھی تک کسی نے ان کو لیا نہیں اور امیر لشکر کو یہ بھی معلوم نہیں کہ ان کو کس مسلمان نے قتل کیا ہے تو امیر لشکر نے یہ اعلان کیا "من أخذ سلب قتيل فهو له" جس مسلمان نے مقتول کا سلب لیا وہ اسی کا ہے اور اس اعلان کے بعد کچھ لوگوں نے وہ سامان لے لیا تو جنہوں نے جو سامان لے لیا وہ ان کے لئے نفل ہوگا اور وہ لوگ اس سامان کے مالک ہو جائیں گے اور یہ تنفیل قبل الاصابہ کے حکم میں ہوگا یعنی ایسا متصور ہوگا کہ امیر نے قتال سے پہلے تنفیل کا اعلان کیا ہے اور قتال سے پہلے تنفیل کا اعلان صحیح ہے، لیکن اصح یہ ہے کہ یہ تنفیل بعد الاصابہ ہے، اور بعد الاصابہ تنفیل کے جواز و عدمِ جواز میں اختلاف ہے لہٰذا تنفیل بعد الاصابہ مختلف فیہ ہوا، اور مختلف فیہ مسئلہ میں امام اپنے اجتہاد سے کوئی حکم جاری کرے تو وہ متفق علیہ کے مانند ہے لہٰذا یہ تنفیل بعد الاصابہ صحیح ہو گیا۔ چنانچہ اگر یہ امیر لشکر مر گیا یا معزول کر دیا گیا اور اس کی جگہ دوسرا امیر مقرر کر دیا گیا تو دوسرا امیر اٰخذین کے پاس سے کچھ واپس لینے کا مجاز نہیں ہے، اس لئے کہ جب مختلف فیہ مسئلہ کو امیر نے اپنے اجتہاد سے نافذ کر دیا تو وہ متفق علیہ بن گیا اور متفق علیہ کو رد نہیں کر سکتا اسی طرح اس کو بھی رد نہیں کر سکتا۔ (شرح سیر کبیر: ۳/۲۵۶)

تنفیل بعد الاصابہ کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کا قول عدمِ جواز کا ہے اور یہ اہل عراق و اہل حجاز کا مذہب ہے اور اہل شام اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور اس کے متعلق کوئی نص موجود نہیں ہے لہٰذا تنفیل بعد الاصابہ مختلف فیہ مسئلہ ہوا۔ (شرح سیر کبیر: ۳/۱۲۶)

۳۱۳ قاعدہ:- المرأة تابعة للزوج فى المقام، والزوج لايكون تابعا لإمرأته.

ترجمہ:- مقام کے اعتبار سے عورت شوہر کے تابع ہوتی ہے اور شوہر مقام میں اپنی عورت کے تابع نہیں ہوتا۔

تشریح:- قاعدہ کا مفہوم واضح ہے کہ زوجین میں اصل زوج ہے اور زوجہ اس کے تابع ہے لہٰذا مقام میں زوجہ اپنے زوج کے تابع ہوتی ہے یعنی زوج پر جو حکم متعلق ہوگا وہی حکم زوجہ سے متعلق ہوگا۔ مثلاً اگر کوئی مستأمنہ عورت نے دارالاسلام میں کسی مسلمان یا ذمی سے نکاح کر لیا تو وہ مستأمنہ اب ذمیہ بن جائے گی اور اس پر ذمی کے احکام متعلق ہو جائیں گے اس لئے کہ اس کا خاوند ذمی ہے تو اب وہ زوجہ مقام میں خاوند کے تابع شمار ہوگی اور وہ بھی ذمیہ بن جائے گی، اب اگر وہ دارالحرب میں واپس جانا چاہے تو اس کو جانے نہیں دیا جائے گا اس کے برخلاف اگر کوئی مستأمن مرد دارالاسلام میں کسی ذمیہ سے نکاح کر لے تو خاوند ذمی شمار نہ ہوگا، اس لئے کہ خاوند مقام میں بیوی کے تابع نہیں ہوتا لہٰذا اگر خاوند دارالحرب میں واپس جانا چاہے تو اس کو روکا نہیں جائے گا۔ (شرح سیر کبیر: ۵/۱۱۷۔ عالمگیری: ۲/۲۳۵)۔ اسی طرح اگر کوئی حربی اپنی بیوی کے ساتھ

امن طلب کر کے دار الاسلام میں آیا تو اس کو اور اس کی بیوی دونوں کو امن مل جائے گا، پھر اگر دار الاسلام میں آکر خاوند ذمی بن جائے تو زوجہ کو بھی اس کے تابع مان کر ذمیہ قرار دیا جائے گا اور اب اس کی بیوی کو دار الحرب واپس جانے نہیں دیا جائے گا۔ اسی طرح دونوں میاں بیوی امن لے کر دار الاسلام میں آئے تھے اور بیوی کتابیہ تھی اور دار الاسلام میں اس کا خاوند مسلمان ہو جائے تو بیوی دار الاسلام میں ہی رہے گی اس کو واپس جانے سے روک دیا جائے گا، اس لئے کہ شوہر کے اسلام قبول کر لینے کے بعد ان دونوں کے درمیان نکاح باقی رہے گا اس لئے کہ بیوی کتابیہ ہے اور کتابیہ سے نکاح جب ابتداء صحیح ہے تو مذکورہ صورت میں بطریق اولی نکاح باقی رہے گا، جب نکاح باقی ہے تو شوہر کے مسلمان ہو جانے کی وجہ سے وہ دار الاسلام کا باشندہ ہو گیا لہٰذا بیوی اس کے تابع ہو کر اس پر بھی یہ حکم ہوگا۔ اسی طرح دار الاسلام میں کسی مستأمن نے کسی مستأمنہ سے نکاح کر لیا پھر شوہر ذمی بن گیا تو بیوی بھی ذمیہ شمار ہوگی۔ اسی طرح زوجین میں سے کوئی ایک امن لے کر دار الاسلام میں آیا اور پھر دوسرا بھی امن لے کر آیا تو ان دونوں کے درمیان نکاح باقی رہے گا لہٰذا اگر شوہر ذمی بن جائے تو بیوی بھی ذمیہ ہو جائے گی، جس طرح اگر دونوں ایک ساتھ امن لے کر آتے اور شوہر ذمی بن جاتا تو بیوی پر بھی ذمیہ کا حکم لگ جاتا، اسی طرح یکے بعد دیگرے آنے کی صورت میں بھی حکم ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں صورتوں میں ان دونوں کے درمیان نکاح برقرار رہتا ہے لہٰذا مقام کے اعتبار سے شوہر پر جو حکم ہوگا وہ بیوی پر بھی ہوگا۔ (شرح سیر کبیر: ۱۱۷/۵)

۳۱٤ قاعدہ:- المرأ مؤاخذ بإقراره.

ترجمہ:- آدمی اپنے اقرار سے پکڑا جاتا ہے۔

تشریح:- قاعدہ: ۴۰-۴۱-۴۲-۴۳-۴۴ میں اقرار کے متعلق تفصیلی کلام گزر چکا ہے۔ یہاں صرف اقرار کی تعریف، اس کے فوائد اور شرائط کو ذکر کرنے کے ساتھ ایک مثال کو ذکر کرتے ہیں۔

اقرار کا لفظ "إفعال" کے وزن پر ہے اور "قر الشي" کے محاورے سے ماخوذ ہے یہ جملہ اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب کہ کوئی شي اپنے مقام پر ثابت و برقرار ہو، چنانچہ اقرار کے ذریعہ ایک متزلزل شي اپنی جگہ ثابت و مستقر ہو جاتی ہے۔ اور شرعاً اقرار کے یہ معنی ہیں کہ انسان کسی دوسرے کے حق کو اپنی ذات پر واجب ہونے کی اطلاع دے۔ یہ اطلاع اگرچہ خبر ہونے کی حیثیت سے بظاہر صدق و کذب دونوں صفات کی محتمل ہوتی ہے اور اس اعتبار سے اس کو حجت قرار نہیں دیا جانا چاہئے، لیکن اولاً تو اس کو اس لئے حجت قرار دیا گیا ہے کہ عقل کا تقاضہ یہ ہوتا ہے کہ اقرار کنندہ صادق ہی ہے، کیونکہ عقل کے نزدیک انسان کی سچائی بمقابلہ کذب کے راجح ہوا کرتی ہے، کیونکہ انسان کا دین اور اس کی عقل دونوں اس بات پر آمادہ کرتے ہیں کہ وہ صدق اختیار کرے اور جھوٹ سے پرہیز کرے۔ اس لئے کہ انسان اپنی ذات کے حق میں اقرار کے سلسلہ میں ظاہراً صادق القول ہی ہوا کرتا ہے، اس لئے اس کے اقرار کو قبول کرنا اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ شریعت نے بھی اس کے حجت ہونے کا حکم دیا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا﴾ یعنی مدیون جس پر کسی کا

حق ہواس کو چاہئے کہ اس کا حق املاء کرادے اور اس میں کچھ بھی کمی نہ کرے، بس یہی اقرار ہے جواس کے لئے اپنی شہادت متصور ہوتی ہے۔خلاصہ یہ کہ تحریری انسان کا اقرار ہوگا کہ فلاں شخص کا میرے ذمہ اتنا دین ہے۔ (شرح مجلہ ۳۴۰۔)

اقرار کی صحت کے شرائط:۔ پہلی شرط تو مقر کا عاقل ہونا ہے لہذا مجنون اور ایسے بچہ کا اقرار صحیح نہیں ہوگا جو بے عقل ہو۔اور بلوغ شرط نہیں لہذا ایسا بچہ جو عاقل، سمجھدار ہواس کا اقرار صحیح ہوگا۔

دوسری شرط:۔ اپنی رضا وخوشی سے اقرار کا پایا جانا ہے لہذا مکرَہ کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔

تیسری شرط:۔ یہ ہے کہ مقر معلوم ہو، تاکہ مقرلہٗ کو مطالبہ کرنا ممکن ہو، اگر مقر معلوم نہیں تو اقرار صحیح نہ ہوگا۔مثلاً اگر دو شخصوں نے کہا "لفلان علی واحدمنا ألف درهم" تو یہ اقرار صحیح نہیں اس لئے کہ جب مقر معلوم نہیں تواس سے مطالبہ ممکن نہ ہوگا تو اقرار سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔اسی طرح یہ کہنا "غصب واحد منّا" یا یہ کہنا "واحد منا زنی أوسرق أو شرب أو قذف" تو ان تمام صورتوں میں اقرار صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ جس پر حد لازم ہوگی وہ غیر معلوم ہے لہذا حد قائم کرنا ممکن نہ ہوگا، اس لئے اقرار سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

چوتھی شرط:۔ یہ ہے کہ وہ اپنے اقرار میں متہم نہ ہو، اس لئے کہ اقرار میں تہمت کی وجہ سے صدق کے مقابلہ میں کذب راجح ہوگا۔نیز اقرار مقر کی ذات کے حق میں شہادت ہے اور شہادت تہمت کی وجہ سے مردود ہوجاتی ہے۔

اقرار کی صحت کے لئے اسلام شرط نہیں، اسی طرح بلوغ بھی شرط نہیں بلکہ سمجھ دار بچہ ہونا ضروری ہے، اسی طرح حریت بھی شرط نہیں لہذا غلام کا اقرار صحیح ہے۔اگر عبد ماذون ہے تو دین، عین، حدود، قصاص وغیرہ سب کا اقرار صحیح ہے، اور دیون کے اقرار میں ان کا تعلق مولیٰ کے ساتھ ہوگا یا تو خود ادا کرے یا غلام کو بیچ کر ادا کرے، اسلئے کہ آقاء کی طرف سے جب تجارت کی اجازت تھی تو دیون کا تعلق آقاء کے ساتھ ہوگا۔اور اگر عبد مجور ہے تو حدود وقصاص کا اقرار تو صحیح ہوگا کہ جن کا تعلق غلام کی ذات سے ہیں۔اور دیون و مال وغیرہ کا اقرار بھی صحیح ہوگا لیکن ان کی ادائیگی مولیٰ پر لازم نہیں کی جائے گی کہ غلام کو فروخت کرنا مولیٰ کے ذمہ لازم ہو بلکہ غلام جب آزاد ہوگا تب اس کے ذمہ ان کی ادائیگی لازم ہوگی، لیکن حدود وقصاص میں فی الحال مؤاخذہ کیا جائے گا، اس لئے کہ حدود وقصاص کے سلسلہ میں غلام کی ذات مولیٰ کی ملکیت سے خارج کے مانند ہے۔

اسی طرح اقرار کی صحت کے لئے صحت وتندرستی بھی شرط نہیں، اور مرض صحتِ اقرار کے لئے مانع نہیں، اس لئے کہ مریض کے اقرار میں صدق کا پہلو تندرست کے اقرار کے مقابلہ میں غالب ہے لہذا اس کا اقرار صحیح ہوگا۔ (بدائع: ۲۵۶/۶)

اقرار کی صحت کے لئے مقرلہٗ کا عاقل ہونا شرط نہیں لہذا اگر کسی نے ناسمجھ بچہ کے لئے مال کا اقرار کیا تو اس کا اقرار صحیح ہے اور اس کے ذمہ مال کی سپردگی لازم ہوگی۔ (شرح مجلہ ع: ۸۶۲/۲)۔

ہاں! البتہ مقرلہٗ کا معلوم ومتعین ہونا شرط ہے خواہ مقرلہٗ معلوم موجود ہو یا حمل کی صورت میں ہو۔اگر مقرلہٗ مجہول ہو تو پھر اقرار صحیح نہ ہوگا مثلاً یہ اقرار کرنا "لواحدٍ من الناس عليّ ألف درهم" یا یوں اقرار کیا "لزيد عليّ ألف درهم"

اور زید نامی بہت سے اشخاص ہوں تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ ہاں! البتہ اگر مقر جہالت کو ختم کردے اور ایک کو متعین کردے تو پھر یہ اقرار صحیح ہوجائے گا اس لئے کہ مقرلہٗ معلوم ہوگیا۔ (بدائع:۶/۲۵۷)

اقرار کی صحت کے لئے مقر بہ کا معلوم ہونا ضروری نہیں بلکہ اگر مجہول شي کا اقرار کیا تب بھی اقرار صحیح ہوگا اور مقر سے کہا جائے گا کہ مجہول کی وضاحت کردے، اگر کرلیتا ہے تو ٹھیک اور اگر وضاحت نہ کرے تو حاکم وضاحت کرنے پر اس کو مجبور کرے گا مثلاً اگر کسی نے کہا "لفلان علی شئ" تو مقر پر لازم ہے کہ شي کی وضاحت کردے اور ایسی شي بیان کرے جس کی قیمت ہو، اور وضاحت میں مقر جو بیان کرے گا اس کو یمین کے ساتھ قبول کرلیا جائے گا اگر چہ مقرلہٗ اس سے زیادہ کا دعوی کرتا ہو۔ (قدوری ص۹۵)

<u>اقرار کے فوائد</u>:۔ فتح القدیر کہا ہے کہ اقرار کے بہت سے فوائد اور خوبیاں ہیں، منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ لوگوں کا حق جو اپنے ذمہ واجب تھا اس کو اپنے ذمہ سے ساقط کرنا ہے۔ (۲) دوسرا فائدہ یہ ہے کہ مقر کے حق میں بدگوئی سے لوگوں کی زبان بند ہوجاتی ہے۔ (۳) تیسرا فائدہ یہ ہے کہ حق والے تک حق پہونچانا ہوتا ہے اور محنت کرنے والے کو اس کی محنت کا حق مل جاتا ہے۔ (۴) چوتھا فائدہ یہ ہے کہ خالقِ کائنات کی رضاء کا سبب ہے۔ (۵) پانچواں فائدہ یہ ہے کہ کہ مقر لوگوں کی نگاہ میں ایک مقبول اور پسندیدہ شخص ہوجاتا ہے۔ (فتح القدیر:۷/۲۹۶)

قاعدہ کی مثال یہ ہے کہ ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ پر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کو لازم کیا تھا ان کے زنا کا اقرار کرنے ہی کی وجہ سے۔ اسی طرح غامدیہ عورت پر بھی ان کے زنا کے اقرار ہی کی وجہ سے آپ ﷺ نے ان پر رجم کو لازم کیا تھا۔ (یہ دونوں واقعے حدیث پاک میں تفصیل سے مذکور ہیں۔ (دیکھئے مسلم شریف:۲/۶۶۔ ترمذی شریف:۱/۲۶۴۔ ابوداؤد شریف:۲/۶۰۹)

۳۱۵ قاعدہ:۔ **المرأ یعامل فی حق نفسه کما أقربه ولا یصدق علی إبطال حق الغیر ولا بالزام الغیر حقا.**

ترجمہ:۔ آدمی کی اپنی ذات کے حق میں اقرار کے مطابق معاملہ کیا جائے گا اور غیر کے حق کو باطل کرنے اور غیر پر حق کو لازم کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

تشریح:۔ قاعدہ:۶۴ **البینة حجة متعدیة و الإقرار حجة قاصرة** "میں تفصیل گزر چکی ہے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اس کا اثر صرف مقر کی ذات تک ہوگا، اقرار کی وجہ سے دوسرے پر کوئی اثر نہ ہوگا۔ چنانچہ اسی بات کو اس قاعدہ میں بھی بیان کیا گیا ہے کہ مقر کے اقرار کے مطابق اس کے ذاتی حق میں معاملہ کیا جائے گا، لیکن اس کے اقرار کی وجہ سے دوسرے پر کوئی اثر نہ ہوگا۔ نہ تو اقرار کی وجہ غیر کے حق کو باطل کیا جاسکتا ہے اور نہ تو غیر پر کسی حق کو لازم کیا جاسکتا ہے، کیونکہ کسی پر حق کا الزام یا کسی کے حق کا ابطال شہادت کے بغیر نہیں ہوسکتا اور شہادت (بینہ) میں قوت زیادہ ہے لہذا اس کا اثر تمام لوگوں کے حق میں ظاہر ہوگا، اور اقرار کا درجہ بینہ کے برابر نہیں ہے لہذا اقرار کی وجہ سے الزامِ حق یا ابطالِ حق کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔

چنانچہ بدائع کتاب الاقرار میں کہا ہے کہ اگر کسی شخص کے انتقال کے بعد اس کے معروف النسب لڑکے نے ایک

دوسرے آدمی کے متعلق اپنے بھائی ہونے اقرار کیا تو بھائی ہونے کے اقرار میں دو چیزوں کا اقرار ہے، ایک کا تعلق مقر کی ذات سے ہے اور دوسری چیز کا تعلق مقر کے علاوہ دوسرے سے ہے لہٰذا جس کا تعلق مقر کی ذات سے ہے اس میں اس کا اقرار مقبول ہوگا اور دوسری چیز میں غیر مقبول۔ دو چیزیں یہ ہیں کہ مقر نے بھائی کا اقرار کر کے ایک تو نسب کا اقرار کیا اور دوسرے مال کے استحقاق کا یعنی یہ اقرار کیا کہ وہ شخص مورث کے مال کا بطور میراث کے مستحق ہوتا ہے۔ اور پہلی چیز کا تعلق غیر سے ہے یعنی اپنے باپ سے نسب کے ثبوت کا اقرار ہے اور دوسری چیز کا تعلق خود مقر کی ذات سے ہے، اس لئے کہ اس اقرار کی وجہ سے اس شخص کو اپنے مال میں سے دینے کا مستحق بناتا ہے، لہٰذا مال کے استحقاق کا اقرار جس کا تعلق مقر کی ذات سے ہے مقبول ہوگا اور نسب کا اقرار مقبول ہوگا۔ اس کو اس طرح بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ ایک اقرار ایک جہت سے مقبول ہوتا ہے اور ایک جہت سے غیر مقبول۔ جیسے کسی شخص نے ایک غلام خریدا اور پھر یہ اقرار کیا کہ بائع نے اس غلام کو بیع سے قبل آزاد کر دیا تھا تو یہ غلام کی آزادی کا اقرار ہے لہٰذا یہ اقرار غلام کی آزادی کے متعلق مقبول ہوگا، لیکن اس اقرار میں یہ معنی بھی ہے کہ جب بائع نے بیع سے قبل اس کو آزاد کر دیا تھا تو اب مجھے بائع سے ثمن واپس لینے کا حق حاصل ہے تو گویا کہ اس اقرار کی وجہ سے بائع پر ثمن کا الزام ہے اور اس معاملہ میں اس کا اقرار غیر مقبول ہوگا۔ (بدائع: ۲۶۶/۶)

اصول کرخی میں اس قاعدہ کی یہ مثال ذکر کی ہے کہ مثلاً کسی مجہول النسب عورت نے اپنے حق میں کسی شخص کی باندی ہونے کا اقرار کیا اور اس شخص (مقر لہ) نے اس عورت کی تصدیق کر لی تو وہ اس شخص کی باندی ہو جائے گی، اس لئے کہ اس اقرار کا تعلق خود مقر کی ذات سے ہے۔ لیکن اگر اس عورت نے اقرار سے پہلے کسی اور شخص سے نکاح کر لیا تھا تو اس کے اقرار کی وجہ سے نکاح باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اقرار کی وجہ سے غیر پر کوئی اثر نہیں ہوتا، اسی طرح اگر شوہر نے اس عورت کا مہر ادا کر دیا ہے تو اس پر اس عورت کے اقرار کی وجہ سے مقر لہ کے لئے کسی چیز کو واجب بھی نہیں کیا جائے گا۔ دوسری یہ مثال بھی ذکر کی ہے کہ مودِع نے مودَع سے کہا کہ مالِ ودیعت فلاں آدمی کو دیدینا اور مودَع نے یہ اقرار کیا کہ میں نے وہ مال فلاں آدمی کو دیدیا تھا اور فلاں کا کہنا ہے کہ اس نے وہ مال مجھے نہیں دیا ہے تو مودَع کے اقرار سے مودَع تو بری الذمہ ہو جائے گا اور اس پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا۔ لیکن مودَع کے اس اقرار کی وجہ سے فلاں پر ضمان کو واجب نہیں کیا جائے گا۔ (اصول کرخی ضمیمہ مع اصول البزدوی ص ۳۶۹)

۳۱۶ قاعدہ:- المرسل كالمسند في الإحتجاج .

ترجمہ:- احتجاج (دلیل بننے) میں مرسل روایت مسند کے مانند ہے۔

تشریح:- __مسند کے معنی:__- مسند محدثین کی ایک خاص اصطلاح ہے، کہا جاتا ہے ''هذا حديث مسند'' اس کی جمع مسانید ہے، اس نام سے کتابیں بھی لکھی گئی ہیں جیسے **مسند الامام احمد بن حنبل** اور **مسانيد الامام الاعظم**۔ **أسنده في الجبل** کے معنی ہیں پہاڑ پر چڑھانا۔ مسند کے لغوی معنی ہیں چڑھایا ہوا، اور اصطلاحی معنی ہیں وہ بات جس کی سند قائل تک پہنچائی گئی ہو۔

حدیث مسند کی تعریف:- مسند وہ حدیث ہے جو کسی صحابی نے مرفوعاً بیان کی ہو اور ایسی سند سے مروی ہو جو بظاہر متصل ہو، پس وہ حدیث جس میں انقطاعِ خفی ہو وہ بھی مسند کہلائے گی۔ (تحفۃ الدرر ص ۵۰)

مرسل کے معنی:- مرسل ارسال سے اسم مفعول ہے أرسل الشيءُ کے معنی ہیں چھوڑنا۔

حدیث مرسل:- وہ حدیث ہے جس کی سند کا آخری حصہ نہ بیان کیا گیا ہو۔ تابعی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ کر حدیث بیان کرتا ہو خواہ تابعی بڑے رتبہ کا ہو یا معمولی درجہ کا۔ (تحفۃ الدرر ص ۲۴)

مرسل کے ایک اور معنی:- کبھی مرسل سے مطلق انقطاع مراد لیتے ہیں خواہ وہ بصورت معلق ہو یا معضل یا منقطع، صحاح ستہ میں لفظ مرسل اس معنی میں بکثرت مستعمل ہوا ہے۔ (تحفۃ الدرر ص ۲۸)

فائدہ:- بصورت معلق ارسال کا مطلب یہ ہے کہ مصنف کتاب کی طرف سے ایک یا زیادہ راویوں کو حذف کیا گیا ہو۔ اور معضل کا مطلب یہ ہے کہ سند کے درمیان سے دو یا زیادہ راوی مسلسل حذف کئے گئے ہوں۔ منقطع کا مطلب یہ ہے کہ سند کے درمیان سے کوئی راوی حذف کیا گیا ہو۔ (تحفۃ الالمعی: ۱/۱۴۹)

اب قاعدہ کا مفہوم واضح ہو گیا کہ مرسل حدیث سے دلیل پکڑنا اسی طرح صحیح ہے جس طرح کہ مسند حدیث سے دلیل پکڑنا صحیح ہے۔ اور مسند حدیث بالاتفاق قابلِ حجت ہے لہذا علماء احناف کے نزدیک مسند کی طرح مرسل سے بھی احتجاج صحیح ہے۔ چنانچہ مرقات میں علامہ ابن الہمامؒ کا قول نقل فرمایا ہے کہ مرسل روایات ہمارے اور جمہور علماء کے نزدیک حجت ہے'' وفي شرح الهداية لابن الهمام والمراسيل عندنا وعند جمهور العلماء حجة'' (مرقات شرح مشکوۃ: ۱/۳۴۷)

۳۱۷ قاعدہ:- المساجد لله بمنزلة الكعبة.

ترجمہ:- اللہ تعالیٰ کی مساجد بمنزلہ کعبہ کے ہیں۔ (احترام وادب میں)

تشریح:- شرح سیر کبیر میں ہے کہ مساجد مسلمانوں کی نماز پڑھنے کی جگہ ہیں، مساجد کی بنیاد ہی اس لئے ہوتی ہیں کہ ان میں خدا تعالیٰ کی بندگی وطاعت کی جائے۔ جب مساجد کا مقصد یہ ہے تو وہ مساجد خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہونی چاہئے ان میں کسی بندے کا کوئی حق نہیں ہونا چاہئے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ مساجد خالص اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہیں یعنی ان میں بندوں کا کوئی حق نہیں۔ جب مساجد اللہ تعالیٰ کے لئے مخصوص ہو گئیں تو ان کا حکم بیت اللہ کے مانند ہو گیا (شرح سیر کبیر: ۵/۸۶۔) نیز جس طرح کعبہ کو بیت اللہ کہا جاتا ہے اور اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف خاص ہے، ارشاد باری ہے ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ اس آیت میں کعبہ کو ''بَيْتِيَ'' سے تعبیر فرمایا ہے اور مساجد کو ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ سے یعنی دونوں کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے لہذا مساجد وکعبہ دونوں محترم وقابلِ عظمت ہیں۔ ان میں طاعاتِ خداوندی کے علاوہ کوئی دوسرا دنیوی کام اور ہر ایسا عمل جو بے ادبی پر محمول ہو مناسب نہیں۔

اشباہ میں مستقلا ''احکام المساجد'' کاعنوان قائم کرکے مساجد کے احکام کو بیان فرمایا ہیں اور بیان فرمایا ہے کہ مساجد کے احکام بہت سارے ہیں۔ان میں سے جنبی، حائضہ ونفساء کا مسجد میں داخل ہونے کا حرام ہونا اگرچہ بطریق مرور ہو۔ اسی طرح نجاست کا مسجد میں لانا بھی حرام ہے کہ جس سے مسجد کے ناپاک ہونے کا خطرہ ہو اسی وجہ سے علماء نے بیان فرمایا ہیں کہ جو مسجد میں داخل ہونا چاہے وہ اپنے جوتے اور موزے صاف کرلے اور نجاست کو دور کرلے تاکہ مسجد خراب نہ ہو۔اور میت کو مسجد میں لانا مکروہ تحریمی ہے۔ایسے بچوں اور مجنونوں کو مسجد میں لانا بھی حرام ہے جن کی وجہ سے مسجد کے ناپاک ہونے کا قوی احتمال ہو ورنہ مکروہ تحریمی ہوگا، مسجد میں پیشاب کرنا بھی حرام ہے اگرچہ کسی برتن میں کرے، اور مسجد میں جوئیں مار کر ڈالنا مکروہ تنزیہی ہے اسی طرح مسجد میں تھوکنا، ریںنٹ کا ڈالنا بھی مکروہ ہے۔وغیرہ بہت سے احکام ہیں۔ (دیکھئے شرح الحموی علی الاشباہ:۱۹۵/۳)

فائدہ:۔ <u>فضیلت میں کونسی مسجد سب سے افضل ہے:</u>۔ فضیلت وحرمت کے اعتبار سے سب سے افضل مسجد حرام ہے پھر مسجد نبوی پھر بیت المقدس پھر جامع مسجد پھر محلہ کی مسجد پھر راستوں پر بنائی ہوئی مسجد پھر گھروں کی مسجد۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱۹۴/۳)

<u>مسجد حرام ومسجد نبوی سے کیا مراد ہے:</u>۔ پھر مسجد حرام سے کیا مراد ہے اس میں علماء کے تین قول ہیں: ایک قول یہ کہ مسجد حرام سے مراد مسجد جماعت ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ مسجد حرام سے پورا حرم کا علاقہ مراد ہے۔تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے خاص کعبہ مراد ہے۔ (شامی دارالکتاب۳:۴۸۵۔)

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے: **و يطلق المسجد الحرام غالبا و يراد به هذالمسجد ، و قد يراد به الحرم ،و قد يراد به مكة**'' (ج۳ص۲۳۸۳)

پھر مسجد نبوی کی فضیلت کونسے حصے میں نماز پڑھنے سے حاصل ہوگی اس میں بھی اختلاف ہے۔علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ فضیلت مسجد کے اس حصہ کے ساتھ خاص ہے جو اللہ کے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ میں مسجد تھی اضافہ شدہ حصہ میں وہ فضیلت حاصل نہیں ہوگی۔لیکن علامہ نوویؒ کے قول کے خلاف دیگر بہت سے محدثین وعلماء کا قول یہ ہے کہ اضافہ شدہ حصہ بھی مسجد نبوی ہی کے حکم میں ہے لہذا اس میں بھی وہی فضیلت حاصل ہوگی جو کہ آپ ﷺ کے زمانہ کی مسجد کی فضیلت ہے، چنانچہ اس دوسرے قول کا ثبوت بہت سی احادیث وآثار سے ہو رہا ہے چنانچہ امام مالکؒ سے جب اس کے متعلق سوال کیا گیا تو امام صاحب نے آپ ﷺ کے زمانہ کی مسجد کے ساتھ فضیلت کی خصوصیت کا انکار فرمایا اور جواب دیا کہ آپ ﷺ نے جو فضیلت بیان فرمائی ہے اس کا تعلق اس پورے حصہ کے ساتھ ہے جو آپ کے بعد مسجد میں شامل کیا گیا۔اور اگر یہ بات نہ ہوتی تو خلفاء راشدین صحابہ کی موجودگی میں مسجد نبوی میں اضافہ کی اجازت نہ دیتے۔نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ جب آپ مسجد نبوی میں اضافہ سے فارغ ہوئے تو فرمایا ''**لو انتهى إلىٰ الجبانة وفي رواية إلىٰ ذي الحليفة لكان الكل مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم** ۔حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ میں نے اللہ کے نبی ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے ''**لو زيد في هذا المسجد مازيد كان الكل مسجدي**۔اور ایک روایت میں آپ ﷺ نے ارشاد

رمایا "لو بنی هذا المسجد إلیٰ صنعاء کان مسجدی. (مرقات شرح مشکوٰۃ:۲/۱۸۷)

ان مساجد کی فضیلت کیا ہے؟

حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ آدمی کی اپنی رہائش گاہ کی نماز ایک ی نماز ہوتی ہے۔اور اس کی ایک نماز محلہ کی مسجد میں پچیس (۲۵) نمازوں کے برابر ہوتی ہے۔اور اس کی ایک نماز جامع مسجد یں پانچ سو (۵۰۰) نمازوں کے برابر ہوتی ہے۔اور اس کی ایک نماز مسجدِ اقصیٰ میں پچاس ہزار نمازوں کے برابر ہوتی ہے۔اور اس کی ایک نماز مسجدِ نبوی میں پچاس ہزار نمازوں کے برابر ہوتی ہے۔اور اس کی ایک نماز مسجدِ حرام میں ایک لاکھ نمازوں کے برابر ہوتی ہے۔(ابن ماجہ شریف ص ۱۰۲)

بعض روایات میں مسجد نبوی کی نماز کی فضیلت ایک ہزار نمازوں کے برابر بیان کی گئی ہے۔

۳۱۸ قاعدہ:-المسلم مامور بان یدفع سبب الهلاك عن نفسه .

ترجمہ:- مسلمان اس بات کا مامور ہے کہ وہ اپنی ذات سے ہلاکتی کے اسباب کو دفع کرے۔

تشریح :- مسلمان اپنی جان کو اپنے ہاتھوں سے ہلاکتی میں نہیں ڈال سکتا۔اس کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں، اسی وجہ سے خودکشی شریعت میں حرام ہے۔نیز شرعی حکم حالتِ مخمصہ میں یہ ہے کہ اپنی جان کو بچالے خواہ کسی مردار کے کھانے کی وجہ سے ہو یا کسی غیر کے مال کے استعمال کی وجہ سے ہو۔قاعدہ میں اسی مفہوم کو بیان کیا گیا ہے کہ جب مسلمان کی جان قیمتی ہے تو اپنی ذات سے ہلاکتی کے اسباب کا دفع کرنا مسلمان کے لئے ضروری ہے، چنانچہ شرح سیر کبیر میں کہا ہے کہ حربیوں کے قبضہ میں کوئی مظلوم مسلمان ہو اور حربی اس کو قتل کرنا چاہتے ہیں پھر اس مظلوم مسلمان کا کوئی کفیل بن گیا کہ اس کو چھوڑ دو، فلاں دن میں حاضر کروں گا پھر تم قتل کر دینا، ایسی صورت میں مظلوم مسلمان کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اپنے کفیل کے عہد کو توڑ دے اور دارالحرب سے موقع پا کر بھاگ نکلے۔خواہ کفیل مسلمان ہو یا ذمی یا حربی۔اور خواہ مظلوم مسلمان کے امر سے کفیل بنا ہو یا اس کے امر کے بغیر، اور بھاگ جانے کا جواز اس لئے ہے کہ اگر نہیں بھاگا اور دارالحرب میں حاضر رہا تو وہ اپنی ذات کی ہلاکتی میں معین شمار ہوگا اور اپنے ہاتھوں اپنے آپ کو ہلاکتی میں ڈالنے والا شمار ہوگا اور شریعت میں اس کی اجازت نہیں ہے۔اب اگر حربیوں نے اس کے بھاگ جانے کی وجہ سے کفیل کو حاضر کر کے قتل کر دیا تو وہ مظلوم مسلمان اس کے قتل میں معین شمار نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے تو وہ کام کیا ہے جس کی شریعت کی طرف سے اجازت تھی بلکہ حکم تھا۔ہاں اگر وہ نہ بھاگتا تو اپنی ہلاکتی میں معین شمار کیا جاتا۔اسی طرح اگر حربیوں نے کسی مسلمان سے کہا کہ اس **مسلمان** یا معاہد کو قتل کر دے ورنہ ہم تجھے قتل کر دیں گے۔پھر اس مظلوم مسلمان نے ان کو اپنے نفس کا کفیل بنا دیا اس شرط کے ساتھ کہ کل اس مسلمان یا معاہد کو حاضر کر کے اس کو قتل کرے گا تو اس صورت میں بطریق اولیٰ اپنے کفیل کے عہد کو توڑ دے گا اور دارالحرب سے بھاگ جائے گا۔اس لئے کہ ایک تو اپنے ذات سے ہلاکتی کو دفع کرنا ہے، اور دوسرا یہ کہ حاضر رہنے کی صورت میں ایک مسلمان کے قتل پر اقدام ہے جو کسی

صورت میں جائز نہیں ہے، لہٰذا اس سے بچنا ضروری ہے خواہ اس کی وجہ سے اپنے نفس کی ہلاکتی کا خطرہ ہو یا اپنے علاوہ کسی عورت کی ہلاکتی کا خطرہ ہو۔ (شرح سیر کبیر: ۲۲۵/۵)

۳۱۹ قاعدہ:- المسلمون عند شروطهم .(الحدیث)

ترجمہ:- مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں۔

تشریح:- یہ قاعدہ دراصل حدیث ہے جس کو امام بخاری علیہ الرحمۃ نے روایت فرمایا ہے حدیث کا مفہوم واضح ہے کہ مسلمانوں کو اپنی شرطوں کا خیال رکھنا اور شرطوں کے مطابق عمل کرنا ضروری ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ''الشرط أملك'' یعنی شرطوں کا پورا کرنا ضروری ہے۔ قاعدہ کی مثال یہ ہے کہ مسلمانوں نے کسی حربی کو اس شرط پر امن دیا کہ وہ مسلمانوں کی رہبری کرے گا اور ان سے خیانت نہیں کرے گا۔ اب مسلمانوں کے لئے اس شرط کو پورا کرنا ضروری ہے لیکن اگر اس نے خیانت کرلی اور اس کی خیانت بالکل ظاہر ہوگئی تو اب مسلمانوں کے لئے اس کا قتل یا اس کو فی بنالینا جائز ہوگا اس لئے کہ اس کے ساتھ ایسی ہی شرط ہوئی تھی کہ اس شرط پر تجھے امن ہے کہ تو مسلمانوں کے ساتھ خیانت نہ کرے لیکن خیانت میں پکڑا گیا تو اب وہ مباح الدم ہوجائے گا۔ اس لئے کہ وہ پہلے بھی مباح الدم تھا لیکن مسلمانوں نے اس کے دم کی حرمت کو دلالت اور ترکِ خیانت کے ساتھ معلق کردیا تھا پھر جب شرط نہیں پائی گئی تو اس کا دم اپنی اصلی حالت کی طرف لوٹ آئے گا اور اصل حالت مباح الدم ہونے کی تھی لہٰذا وہ مباح الدم ہوجائے گا۔ (شرح سیر کبیر: ۱۹۵/۱)

فائدہ:- یہ بات قاعدہ: ۱۴۹ میں جان چکے ہوں کہ شرطوں کی کتنی قسمیں ہیں اور کونسی شرط کی رعایت ضروری ہے۔

۳۲۰ قاعدہ:- المشترك لا عموم لهٗ.

ترجمہ:- مشترک کے لئے کوئی عموم نہیں ہے۔

تشریح:- مشترک وہ لفظ ہے جو یکے بعد دیگرے مختلف الحقائق افراد کو شامل ہو۔ اور ہر معنی کو مستقلاً وضع کیا ہو۔ مشترک وہ لفظ ہے جس کو دو یا زیادہ معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ جیسے قرآن مجید میں ﴿الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ﴾ میں لفظ قروء مشترک ہے، دو معنوں کے لئے وضع کیا گیا ہے، ایک معنی ہے حیض اور دوسرا معنی ہے طہر۔

مشترک کا حکم:- توقف کرنا ہے یعنی مشترک کے معانی میں سے ایک معین معنی پر اعتقاد کرنے کے سلسلہ میں توقف کیا جائے کیوں کہ ہمارے نزدیک مشترک کے تمام معانی کو مراد لینا درست نہیں ہے لہٰذا ایک معنی مراد ہوگا اور وہ ایک معنی غیر معین ہے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی حاصل نہیں ہے لہٰذا کسی ایک معین معنی پر اعتقاد رکھنے کے سلسلہ میں توقف کرنا واجب ہوگا۔ مشترک کے حکم میں دوسری بات یہ ہے کہ کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے لئے غور وفکر کرنا ضروری ہے تاکہ اس پر عمل کرنا ممکن ہو۔ خلاصہ یہ کہ مشترک کے حکم میں دو باتیں ہیں، ایک تو ایک معین معنی پر اعتقاد کے سلسلہ میں توقف کرنا۔ اور دوسری بات مشترک پر عمل کے لئے ایک معنی کو ترجیح دینے کے لئے غور وفکر کرنا۔ غور وفکر کے بعد جب ایک معنی راجح ہوجائے تو اسی کو مؤول

ہتے ہیں۔یعنی جب تک مشترک کے معانی میں سے کوئی معنی راجح نہ ہوں تو وہ مشترک ہے اور جب کوئی معنی مجتہد کی تاویل سے راجح ہوجائے تو وہ مشترک بعینہ مؤوّل ہوجائے گا۔

اب قاعدہ کے مفہوم کو سمجھئے،قاعدہ کا مفہوم مشترک کے حکم سے واضح ہوگیا کہ مشترک پر عمل کے لئے ایک معنی کو ترجیح دینا ضروری ہے اس لئے کہ احناف ؒ کے نزدیک مشترک میں عموم جائز نہیں ہے یعنی بیک وقت مشترک لفظ سے اس کے تمام معانی کو مراد نہیں لے سکتے اور امام شافعیؒ کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے۔امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت ہے ﴿إِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ اس آیت میں لفظ صلوٰۃ مشترک ہے کیونکہ اگر صلاۃ اللہ کی طرف سے ہوتو وہ رحمت ہوتی ہے اور اگر ملائکہ کی طرف سے ہوتو استغفار ہوتا ہے اور یہاں آیت میں لفظ مشترک یعنی" یُصَلُّوْنَ " سے بیک وقت دونوں معنی مراد ہیں پس ثابت ہوا کہ عموم مشترک جائز ہے۔ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کا مقصد یہ ہے کہ مؤمنین پر اللہ تعالیٰ اور ملائکہ کی اقتداء واجب ہے اور یہ اسی وقت درست ہوسکتا ہے جب کہ صلاۃ سے ایسے معنی مراد ہوں جو سب کو عام اور شامل ہوں اور وہ معنی اعتناء شان کے ہیں اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اور ملائکہ،رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اعتناء شان کرتے ہیں یعنی آپ کی شان کی طرف توجہ کرتے ہیں لہٰذا اے مسلمانو!تم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف متوجہ رہو اور یہ اعتناء(متوجہ رہنا)اللہ کی طرف سے بصورتِ رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے بصورتِ استغفار ہے اور مؤمنین کی طرف سے بصورتِ دعاء ہے،حاصل یہ کہ آیت میں صلاۃ کے ایسے عام معنی مراد ہیں جو سب کو شامل ہیں،اور اس صورت میں یہ عموم مجاز کے قبیل سے ہوگا نہ کہ عمومِ مشترک کے قبیل سے،پس جب یہ آیت عموم مجاز کے قبیل سے ہے اور عمومِ مشترک کے قبیل سے نہیں ہے تو اس آیت کو عمومِ مشترک ثابت کرنے کے لئے استدلال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

(مزید تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار ص۸۴،فواتح الرحمۃ:۱/۲۰۱)

اشباہ میں کہا ہے کہ مشترک میں عموم جائز نہیں مگر ایک مسئلہ اس سے مستثنیٰ ہے وہ یہ ہے کہ یمین کی صورت میں اگر مشترک لفظ استعمال کیا تو اس کے دو معنی مراد ہوں گے مثلاً کسی نے قسم کھائی" واللّٰه لا يكلم مولاه "' اور اس کے مولیٰ اعلیٰ بھی ہیں اور اسفل بھی تو جن بھی سے بات کرے گا حانث ہوجائے گا،حالانکہ لفظ مولیٰ اعلیٰ و اسفل میں مشترک ہے اور یہاں دونوں مراد ہیں۔(شرح الحموی علی الاشباہ:۲/۴۴)

۳۲۱ قاعدہ:-المشقة تجلب التيسير .

ترجمہ:-مشقت آسانی کو لاتی ہے۔

تشریح:-یعنی مشکلات سہولت کا سبب ہوجاتی ہے۔اس لئے کہ شریعت کا اصل مقصود انسانوں کے لئے آسانی اور سہولت کا اختیار کرنا ہے۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے﴿يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾اور﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے"أحب الدين إلى الله الحنفية السمحة

''اسی بنا پر آپ دیکھیں گے کہ کثیر احکامِ شرعیہ کی بنیاد بندوں کی سہولت پر مبنی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو بندے بڑے مشقت اور شدید حرج میں مبتلاء ہو جاتے۔ پھر ہر قسم کی سہولتیں اور تخفیفیں جو شریعت کی طرف سے دی گئی ہیں وہ دو قسموں پر منقسم ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو محض آسانی کے لئے شریعت نے مقرر کی ہے۔ اس قسم پر بہت سے فقہی احکام مبنی ہیں۔ مثلاً قرض، اجارہ، اور اعارہ یہ اس لئے مباح کئے گئے ہیں کہ لوگ غیر کی مملوکہ اشیاء سے اپنی سہولت کے لئے فائدہ اٹھا سکیں۔ اور وکالت، ودیعت، شرکت، مضاربت، مساقات، مزارعت کہ ان کی اباحت سے مقصود یہ ہے کہ انسان جب خود عاجز ہو تو دوسرے فرد سے اپنے معاملات میں امداد حاصل کر سکے۔ حوالہ کی اباحت تا کہ دائن اپنے مدیون سے اپنا دین بسہولت کسی دوسرے ذریعہ سے بھی حاصل کرنے کی قدرت رکھے۔ رہن اور کفالت بالمال یا کفالت بالنفس کی اباحت تا کہ دائن اپنے حق کی وصولی میں اطمینان حاصل کر سکے۔ اور ابراء یعنی پورے دین کا یا اس کے کچھ حصہ کا معاف کر دینا تا کہ ایک نادار شخص کو سہولت حاصل ہو۔ یہی علت مشتری یا بائع کے بیع میں شرطِ خیار کے جواز کی ہے تا کہ اس سے پیدا ہونے والی پشیمانی کا ازالہ ہو سکے۔ بیع سلم اور بیع الوفاء، ایک مفلس شخص کو نقد رقم کی ادائیگی سے عجز کے پیش نظر سہولت کے لئے ہے۔ خلاصہ یہ کہ شریعت کے دیگر اکثر احکام کی مشروعیت بھی اسی غرض کے تحت ہے۔ (شرح مجلہ ص ۶۲، شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۲۲۶)

پھر دوسری قسم وہ ہے جو عوارضات کے عارض ہونے پر جائز کی گئی ہیں اس قسم کا شریعت میں رخصت نام دیا گیا ہے (اس دوسری قسم کا تفصیلی بیان قاعدہ: ۴۸ میں ہو چکا ہے)

۳۲۲ قاعدہ :- المشقة والحرج إنما يعتبر في غير المنصوص أما فيه فلا .

ترجمہ:- مشقت اور حرج کا اعتبار صرف غیر منصوص میں ہوگا بہر حال منصوص میں پس مشقت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

تشریح :- ماقبل قاعدہ میں اس بات کی وضاحت کی گئی تھی کہ مشقت آسانی لاتی ہے لیکن یہ قاعدہ ہر جگہ جاری نہ ہوگا۔ بعض صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں اور وہ صورتیں یہ ہیں کہ جن کے متعلق جب نص وارد ہو گئی ہو تو اب مشقت وحرج کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ منصوص حکم ہی معتبر ہوگا اور اسی پر عمل ہوگا۔ تو گویا اوپر والے قاعدہ سے مستثنیات کا اس قاعدہ میں بیان ہے۔ چنانچہ اشباہ میں کہا ہے کہ اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کا قول یہ ہے کہ حرم کی گھاس کو چرانا منع اور حرام ہے اگر چہ اس حکم میں مشقت ہے لیکن چونکہ اس کے متعلق نص وارد ہو گئی تو اب مشقت کا اعتبار نہیں ہوگا البتہ اذخر گھاس اس حکم سے مستثنیٰ ہے اور امام ابو یوسفؒ نے حرم کی گھاس چرانے کو جائز قرار دیا ہے حرج کی وجہ سے (نص یہ ہے جس کو امام بخاری ومسلمؒ نے روایت کیا ہے، ایک لمبی حدیث ہے جس میں یہ الفاظ ہیں'' **ولا يعضد شجرها** '' پھر آگے چل کر حدیث پاک میں اذخر گھاس کا استثناء کیا گیا ہے۔ **فقال رجل من قريش إلا الإذخر يا رسول الله فإنا نجعله في بيوتنا و قبورنا فقال النبي صلى الله عليه وسلم إلا الإذخر إلا الإذخر** ۔ (رواہ البخاری: ۱/۲۲، رواہ مسلم: ۲/۴۳۹)

اسی طرح لید اور گوبر کے نجاستِ غلیظہ ہونے کے امام صاحبؒ قائل ہے اس لئے کہ اس کے متعلق نص وارد ہوئی ہے،

آپ ﷺ کا فرمان ہے "إنها رکس" لہٰذا نص کے وارد ہونے کے بعد مشقت اور عموم بلویٰ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ جس طرح کہ آدمی کے پیشاب کے بارے میں بھی نجاست کا حکم ہے اس لئے کہ وہ منصوص ہے اگر چہ اس میں بھی عموم بلویٰ ہے لیکن نص کی جگہ عموم بلویٰ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۲۲۸)

۳۲۳ قاعدہ:- معاریض الکلام مندوحة عن الکذب .

ترجمہ:- تعریضی کلام جھوٹ سے بچے ہوئے ہیں۔

تشریح:- تعریضی کلام سے مراد ایسا کلام جس کے ظاہر سے کچھ اور معنی سمجھ میں آتے ہو، لیکن اس کا ایک دوسرا بعیدی معنی بھی ہو اس کو مراد لیا جائے تا کہ مخاطب سے حقیقی معنی چھپایا جائے۔ اور ایسا تعریضی کلام جھوٹ سے بچا ہوا ہوتا ہے اگر چہ بظاہر وہ جھوٹ معلوم ہوتا ہے۔ شرح سیر کبیر میں کہا ہے کہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آقا ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ "لا یصلح الکذب إلا فی ثلاث" کہ جھوٹ کی تین جگہوں میں گنجائش ہے (۱) دو شخصوں کے درمیان صلح کرانے کے لئے (۲) قتال کے وقت (۳) مرد کا اپنی بیوی کو راضی رکھنے کے لئے۔ لیکن ہمارے نزدیک مذہب یہ ہے کہ اس حدیث میں کذب سے کذبِ محض مراد نہیں ہے اس لئے کہ اس کی تو اجازت نہیں ہے۔ بلکہ مراد اس حدیث میں تعریضی کلام کا استعمال ہے۔ اور اس حدیث کی نظیر یہ ہے کہ جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے تین جھوٹ بولے ہیں، اس سے مراد بھی تعریضی کلام ہے اس لئے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام صریح جھوٹ سے معصوم ہوتے ہیں۔ جیسے حضرت علیؓ نے خندق کے دن جب کہ ان کے مقابلے کے لئے عمرو بن عبدود آیا تو تعریضی کلام استعمال کیا جس سے عمرو بن عبدود دوسرا معنی سمجھا جو اس کے ظاہر سے سمجھ میں آرہا تھا لیکن حضرت علیؓ نے اس کلام کا اپنے دل میں دوسرا معنی چھپا رکھا تھا جس کا ارادہ کیا تو کلام جھوٹ بھی نہیں ہوا اور کام ہو گیا۔ وہ کلام یہ تھا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے عمرو بن عبدود سے کہا کہ کیا تو نے مجھ سے یہ معاہدہ نہیں کیا تھا کہ میرے مقابلہ کے لئے تو کسی سے مدد طلب نہیں کرے گا تو پھر یہ کون لوگ ہیں جن کو تو نے بلایا ہے (حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مراد اس کلام سے وہ لوگ تھے جو مقابلہ کی نیت سے آئے ہوئے تھے جو دور کھڑے تھے، لیکن دشمن یہ سمجھا کہ میرے ساتھ کوئی ہے نہیں پھر حضرت علیؓ ایسا کیوں کہہ رہے ہیں) چنانچہ وہ اس بات کو بہت بعید سمجھتے ہوئے کہ میرے ساتھ کوئی ہے نہیں پھر ایسا کیوں کہا تو دیکھنے کے لئے اس طرف متوجہ ہوا تو فوراً حضرت علیؓ نے اس کی پنڈلیوں پر وار کیا اور اس کے پاؤں کاٹ ڈالے۔ یہ قاعدہ دراصل حضرت عمرؓ کے قول سے ماخوذ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا "إن فی تعاریض الکلام لمندوحةً عن الکذب" بیشک تعریضی کلام میں جھوٹ سے بچاؤ ہے۔ (شرح سیر کبیر:۱/۸۴) (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے قاعدہ:۱۱۲ الحرب خدعة)

۳۲۴ قاعدہ:- المصیر إلی البدل عند فوات الأصل لا مع قیامه .

ترجمہ:- بدل کی طرف رجوع اصل کے فوت ہونے کے وقت ہوگا نہ کہ اصل کی موجودگی میں۔

تشریح :- شریعت میں جس چیز کو اصل قرار دیا گیا ہو تو اس کے ہوتے ہوئے اس کے نائب و بدل کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ فقہ کے کثیر مسائل اس قاعدہ پر مبنی ہیں۔

بدائع میں طلاقِ سنۃ کے بیان میں کہا ہے کہ اگر کسی صغیرہ کو ایک طلاق دی تو چونکہ اس کو حیض آتا نہیں ہے اس لئے دوسری طلاق ایک مہینہ گزرنے کے بعد دے گا اور تیسری پھر ایک مہینہ گزرنے کے بعد۔ اصل حکم تو یہ ہے کہ طلاقِ سنۃ ہر طہر میں ایک ،ایک دی جائے لیکن صغیرہ کو چونکہ حیض نہیں آتا اس لئے مہینوں کو حیض کا بدل قرار دیا ہے، اب اگر ایک طلاق دینے کے بعد اس کو حیض آ گیا تو پاک ہونے کے بعد اس کو دوسری طلاق دے گا اس لئے کہ حیض آنے کی وجہ سے مہینہ کا حکم باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کے حق میں مہینہ حیض کا بدل تھا اور مبدل (اصل) کی موجودگی میں بدل کا اعتبار نہیں ہوتا۔ (بدائع:۳/۱۳۲)

ھدایہ میں ہے کہ ائسہ (وہ عورت جس کو حیض کی امید نہیں) جب اس کو طلاق دی گئی تو اس کی عدت مہینوں سے ہوگی لیکن مہینوں سے عدت پوری ہونے سے پہلے اس نے اپنی عادت کے مطابق حیض کا خون دیکھ لیا تو اس کی گزشتہ عدت کا اعتبار نہیں ہوگا اور اس کے ذمہ ازسرِ نو حیض سے عدت پوری کرنا ضروری ہوگا اس لئے کہ جب عادت کے مطابق خون آ گیا تو اب ایاس کا معنی باطل ہو گیا اور مہینوں سے عدت گزارنا جو کہ بدل تھا اب اس کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ اصل پر قدرت ہو گئی اور اصل کی موجودگی میں بدل کا اعتبار نہیں ہوتا۔ (ھدایہ:۲/۴۲۴)

اسی طرح ھدایہ میں نواقضِ تیمم کے بارے میں کہا ہے کہ تیمم وضوء کا بدل اور خلیفہ ہے ''لأنـه خلف عنـه فاخذ حكـمـه'' تو جب تیمم وضوء کا خلیفہ اور بدل ہے تو وضوء پر قدرت کے ہوتے ہوئے تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا چنانچہ نواقضِ تیمم میں بیان فرمایا ہے کہ تیمم کے لئے وہ تمام چیزیں ناقض ہوں گی جو وضوء کے لئے ناقض ہیں اس لئے کہ تیمم بدل ہے اور بدل کا حکم اصل کے حکم کے مانند ہوتا ہے۔ اور تیمم کے لئے مزید ایک اور ناقض ہے اور وہ ہے پانی کے استعمال پر قدرت کا ہو جانا کہ اس کی وجہ سے بدل کا اعتبار ختم ہو جائے گا اور جب بدل (تیمم) کا اعتبار ختم ہو گیا تو تیمم سے پہلے والا حدث لوٹ آئے گا اس لئے اس کے ذمہ وضوء کرنا ضروری ہوگا۔ (ھدایہ:۱/۵۲)

شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر حربیوں نے مسلمانوں سے صلح کی کہ ہم تمہیں اتنا مال دیتے ہیں اس شرط پر کہ تم ایک مہینہ تک ہم کو چھیڑوں گے نہیں اور ہم سے تعرض نہیں کروں گے تو اب مسلمانوں کے لئے ایک مہینہ تک ان سے تعرض کرنا جائز نہیں ہوگا، لیکن یہاں مسئلہ یہ ہے کہ مہینہ سے کتنے دن مراد ہوں گے۔ چنانچہ اس کے متعلق ذکر کیا گیا ہے کہ اگر ابتدائی چاند کے وقت صلح ہوئی ہے تو مہینہ کی تکمیل دوسرے چاند سے ہوگی خواہ مہینہ انتیس دن کا ہو یا تیس دن کا اس لئے کہ چاند سے مہینہ کی تکمیل شریعت میں اصل ہے لیکن اگر مہینہ کے درمیان میں صلح ہوئی ہو تو پھر مہینہ کی تکمیل تیس دنوں پر ہوگی اس لئے کہ ''ایام'' بدل ہے اس اصل کی، جیسے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ''صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته، فإن غـم عـلـيـكـم فاكملوا شعبان ثلاثين يوماً'' (رواه البخاری) اور بدل کی طرف رجوع کرنا اصل کے فوت ہونے کے

وقت ہوتا ہے کہ اس کی موجودگی میں لہذا درمیان مہینہ میں صلح ہونے کی صورت میں بدل کی طرف رجوع ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک سال کے لئے صلح ہوئی تو اگر ابتدائی مہینہ میں ہوئی ہے تو بارہ مہینوں کی تکمیل چاند کے حساب سے ہوگی۔ اور اگر درمیان مہینہ میں ہوئی ہے تو حضرات صاحبینؒ کے نزدیک گیارہ مہینوں میں چاند کا اعتبار ہوگا اور ایک مہینہ ایام سے پورا کیا جائے گا۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ جس مہینہ میں صلح ہوئی ہے اس مہینہ کے ایام یاد رکھے جائیں کہ چاند ہونے تک کتنے تھے پھر گیارہ مہینے چاند سے پورے کئے جائیں پھر تیرہویں مہینہ میں سے پہلے مہینہ کے بقیہ دنوں کو پورا کیا جائے۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بارہ مہینوں کی تکمیل ایام سے ہوگی۔ امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرا مہینہ اسی وقت شروع ہوگا جب کہ پہلا مہینہ پورا ہوا اور پہلا مہینہ کا پورا ہونا چونکہ مہینہ کے درمیان میں ہوگا اس لئے دوسرے مہینہ کی ابتداء بھی مہینہ کے درمیان میں ہوگی اسی طرح تیسرا چوتھا علم جرا تو اب اصل پر قدرت نہ ہے کی ابتدا بدل سے بارہ مہینوں کی تکمیل ہوگی۔ اور حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ گیارہ مہینوں میں اصل پر عمل ممکن ہے لہذا بدل کی طرف رجوع نہ ہوگا اور ایک مہینہ میں ممکن نہیں لہذا اس میں صرف بدل کا اعتبار ہوگا یہی اختلاف عدت اور مدت اجارہ کی صورت میں بھی ہوگا۔ (شرح سیر کبیر: ۱۹۸۵)

اسی طرح جو شخص اپنی قسم کے کفارہ میں غلام آزاد کرنے اور مسکینوں کو کھانا کھلانے یا لباس مہیا کرنے پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے روزوں سے کفارہ ادا کر رہا تھا پھر روزوں کی ادائیگی کے درمیان غلام آزاد کرنے، یا مساکین کو کھلانے یا ان کا لباس مہیا کرنے پر قدرت حاصل ہوگئی تو اب روزوں سے کفارہ ادا کرنا باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ روزوں سے کفارہ ادا کرنا بدل ہے اور غلام آزاد کرنا وغیرہ اصل ہے اور جب اصل پر قدرت ہوگئی تو بدل کا اعتبار نہ ہوگا۔ (شرح مجلہ ص ۱۸۱)

اسی طرح تم نے ایک مسئلہ قاعدہ: ۲۱۹ میں پڑھ لیا کہ تحریر یا اشارہ بدل ہے اور اصل نطق ہے لہذا نطق پر قدرت کے ہوتے ہوئے تحریر و اشارہ کا اعتبار نہ ہوگا چنانچہ وہاں فتوی محمودیہ کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے کہ بیوی کی موجودگی میں نطق پر قدرت کے ہوتے ہوئے اگر کوئی شخص تحریری صورت میں طلاق دے تو واقع نہ ہوگی۔ (فتوی محمودیہ: ۱۹/۳۹۹ و ۱۱/۲۲۵ و ۱۳/۲۷۱۔)

۳۲۵ قاعدہ: مطلق التسمية ينصرف إلى ماهو المعروف بالعرف.

ترجمہ: مطلق تسمیہ کو اس معنی کی طرف پھیرا جائے گا جو عرفاً معروف ہو۔

تشریح: ما قبل میں بھی جان چکے ہوں کہ شریعت میں عرف کا اعتبار ہے اور بہت سے مسائل کا مدار عرف پر ہوتا ہے۔ اسی طرح اس قاعدہ میں یہ بات مذکور ہے کہ کسی کلمہ کے استعمال کی صورت میں اسکی مراد کے متعین کرنے کی صورت میں بھی عرف کا اعتبار ہوگا خواہ اس کلمہ کا لغوی، حقیقی معنی کوئی بھی ہو لیکن اس کلمہ سے عرفاً جو معنی مراد لئے جاتے ہونگے وہی مراد ہوں گے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فرش پر نہیں بیٹھے گا اور زمین پر بیٹھ گیا تو اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا اگر چہ زمین کو قرآن مجید میں فرش سے تعبیر کیا گیا ہے اس لئے کہ اس جگہ فرش سے عرفی معنی مراد ہوگا اور عرف میں جس کو فرش کہا جاتا ہے اس پر بیٹھنے سے حانث ہوگا ورنہ نہیں اس لئے کہ اسم کی مراد کے متعین کرنے میں عرف کا اعتبار ہوتا ہے اسی طرح اگر قسم

کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا تو مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہوگا اگر چہ اللہ تعالی نے مچھلی کے گوشت کو بھی "لحما طریا" سے تعبیر کیا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ مکان میں داخل نہیں ہوگا اس کے بعد وہ مساجد میں یا کعبہ میں داخل ہو گیا تو قسم میں حانث نہیں ہوگا اگر چہ اللہ تعالی نے کعبہ کو مکان (بیت) سے تعبیر فرمایا ہے ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾ اور مساجد کو بھی ایسا ہی فرمایا ہے ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ کیونکہ ان تمام باتوں میں قسم کی مراد عرف کے ذریعہ متعین کی جائیگی اور اسی پر حکم کا مدار ہوگا۔ اسی طرح چھت کے نیچے نہ بیٹھنے کی قسم کھائی اور آسمان کے نیچے بیٹھ گیا تو حانث نہ ہوگا اگر چہ اللہ تعالی نے آسمان کو چھت سے تعبیر فرمایا ہے۔ (شرح مجلہ ص ۱۱۲)

اس قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے شرح سیر کبیر میں کہا ہے کہ کسی شخص نے امن طلب کرتے ہوئے کہا "آمنوني على موالي" اور اس کہنے والے کے لئے صرف موالیات ہیں یعنی صرف مؤنث ہیں کوئی مذکر نہیں ہے پھر بھی امن طلب کرنے والے کے ساتھ ان موالیات کو بھی امن مل جائے گا استحساناً اس لئے کہ اہل لغت صرف مؤنث پر بھی موالی کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور وہ معتقات کے بارے میں کہتے ہیں "هن موالي بني فلان" جیسا کہ معتقین کے بارے میں کہا جاتا ہے لہذا عرف کی وجہ سے موالی کا اسم مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے مستعمل ہونے کی وجہ سے مذکورہ مسئلہ میں صرف مؤنث موالی کو بھی امن مل جائے گا۔ اس لئے کہ اسم کی مراد کے متعین کرنے میں عرف کا اعتبار ہوتا ہے۔ (شرح سیر کبیر: ج ۲۰۲)

۳۳۶ قاعدہ:- مطلق الكلام يتقيد بدلالة الحال .

ترجمہ:- مطلق کلام دلالتِ حال کی وجہ سے مقید ہو جائے گا۔

تشریح:- قاعدہ ۱۹ میں جان چکے ہوں کہ مطلق کی تقیید دلیل کے بغیر جائز نہیں یعنی جب تک تقیید پر دلیل نہ پائی جائے مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا۔ ہاں دلیل کی وجہ سے تقیید جائز ہے اور تقیید کی دلیلیں مختلف ہیں۔ مثلاً عرف و عادت کی وجہ سے تقیید یا نص و صراحت کی وجہ سے اور ان میں سے ایک دلالتِ حال بھی ہے۔ اس قاعدہ میں اسی تیسرے نمبر کی دلیل کا تذکرہ ہے کہ مطلق کلام کو کبھی دلالتِ حال کی وجہ سے مقید کیا جاتا ہے۔ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ کی یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ جب مسلمانوں کی جماعت نے دار الحرب میں جا کر اہلِ حرب کے قلعہ کا محاصرہ کر لیا تو حربیوں نے عاجز ہو کر کہا کہ ہم لوگ تم سے ہزار دینار پر صلح کرتے ہیں اس شرط پر کہ تم ہمیں امن دے دو اور مسلمانوں نے اس کو قبول کر لیا تو یہ صلح مسلمانوں کے دار الاسلام پہنچنے تک مقید ہوگی، اگر چہ انہوں نے مطلق کلام ذکر کیا ہے اور کوئی وقت متعین نہیں کیا لہذا مطلق کلام کا تو تقاضہ یہ ہے کہ صلح دائمی ہو لیکن چونکہ مطلق کلام دلالتِ حال کی وجہ سے مقید ہو جاتا ہے اور یہاں دلالتِ حال یہ ہے کہ مسلمانوں کے محاصرہ کی وجہ سے وہ لوگ ایک دم خوف زدہ ہو گئے تو وہ اس صلح کے ذریعہ اس خوف کو ختم کرنا چاہتے ہیں کہ ہم کو ابھی اس خوف سے امن مل جائے اور یہ معنی حاصل ہوگا جب کہ مسلمان دار الاسلام واپس چلے جائیں اس لئے کہ مسلمانوں کے دار الاسلام واپس چلے جانے سے ان کا خوف زائل ہو جائے گا۔ لہذا یہ مطلق کلام دلالتِ حال کی وجہ سے مقید ہو جائے گا۔ اور یہی متکلم کا

مقصود بھی ہے اور مقصودِ متکلم سے بھی مطلق کلام مقید ہو جاتا ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۵۵/۲) (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے قاعدہ: ۹۱)

۳۲۷ قاعدہ:- مطلق الكلام يتقيد بالمقصود .

ترجمہ:- مطلق کلام مقصودِ متکلم سے مقید ہو جائے گا۔

تشریح:- اوپر والے قاعدہ کی مثال اس قاعدہ کی بھی ہے اس لئے کہ ان کا مقصود مصالحت سے وقتی خوف سے امن کا حاصل ہونا ہے لہٰذا یہ صلح مسلمانوں کے دارالاسلام پہنچنے تک کے ساتھ مقید ہوگی۔ شرح سیر کبیر میں ان دونوں دلیلوں کی صراحت ہے۔ (دیکھئے شرح سیر کبیر: ۵۵/۲)

۳۲۸ قاعدہ:- المطلق فيما يحتمل التابيد بمنزلة المصرح بذكر التابيد .

ترجمہ:- مطلق کلام ان مواقع میں جو تابید کا احتمال رکھتے ہوں بمنزلہ تابید کے ذکر کی صراحت کے ہیں۔

تشریح:- جب کسی موقع پر مطلق کلام کو ذکر کیا اور وقت کے ساتھ مقید نہیں کیا تو اس مطلق کو تابید پر محمول کیا جائے گا جب کہ اس جگہ تابید کا احتمال بھی ہو۔ لیکن یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ تقیید پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جیسا کہ ماقبل دو قاعدوں میں سمجھ چکے۔ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ مثلاً امام المسلمین نے دارالاسلام سے حربیوں کے پاس ایک جماعت بھیجی کہ ان سے صلح کرلیں۔ چنانچہ حربیوں نے کچھ مال دے کر صلح کر لی اس شرط پر کہ ان کو امن ملنا چاہئے اور وقت کو متعین نہیں کیا تو یہ صلح اور امن کا حصول دائمی ہوگا، اس لئے کہ اس صورتِ حال میں حربیوں پر کوئی وقتی خوف پیش نہیں آیا کہ اس کو ختم کرنے کے لئے صلح کر رہے ہوں بلکہ وہ تو اپنی جگہ امن میں ہیں، لیکن ان کا مقصود اِس صورت میں مال دے کر صلح کرنے سے مطلق امن کا حصول ہے لہٰذا کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ ان سے تعرض کرے۔ اگر امام کی رائے بدل جائے اور ان سے قتال کرنا چاہے تو اس وقت تک قتال نہیں کر سکتا جب تک کہ ان سے لیا ہوا مال ان کو واپس کر کے صلح کا معاہدہ ختم نہ کر دے اس لئے کہ ان سے دائمی صلح ہو چکی ہے اور مسلمانوں کے لئے معاہدہ کے خلاف کرنا جائز نہیں۔ یہ صورت ماقبل مذکور دو قاعدوں کی مثال کے برخلاف ہے، اس لئے وہاں وقتی خوف کی وجہ سے حربی صلح کرنے پر آمادہ ہوئے تھے اس لئے اس جگہ دلالتِ حال اور مقصودِ متکلم سے مطلق کلام مقید ہو جائے گا۔ (شرح سیر کبیر: ۵۵/۲)

۳۲۹ قاعدہ:- المطلق لايحمل على المقيد فى حكمين مختلفين .

ترجمہ:- مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا دو مختلف حکموں میں۔

تشریح:- مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اس کو مقید پر محمول کر کے مقید نہیں کیا جائے گا جبکہ مطلق اور مقید دو حکموں میں مذکور ہوں خواہ حادثہ ایک ہو یعنی ایک ہی حادثہ میں دو مختلف حکم ہوں، ایک مطلق ہو اور ایک مقید ہو تو مطلق کو اپنے اطلاق پر ہی رکھا جائے گا اس کو مقید پر محمول کر کے مقید نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر مطلق اور مقید دو حادثوں میں مذکور ہوں اگر چہ دونوں کا حکم ایک ہو تو مطلق، مقید پر بطریق اولیٰ محمول نہیں ہوگا۔ کیونکہ مطلق اور مقید کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دونوں پر عمل ممکن

ہے اور جب دونوں پر عمل ممکن ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ دونوں پر اپنی اپنی جگہ عمل کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اگر ایک حادثہ میں دو مختلف حکم ہوں اور ایک حکم مطلق وارد ہو اور ایک مقید وارد ہو تو اس سے شارع کا مقصود ایک حکم میں سہولت اور نرمی پیدا کرنا ہے اور دوسرے میں مقصود سختی پیدا کرنا ہے تو جب شارع کا مقصود دو الگ الگ باتیں ہیں تو ایک حکم کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً کفارۂ ظہار میں تین حکم ہیں ایک رقبہ آزاد کرنا، دوسرا دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا، تیسرا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ ان میں سے پہلے دو حکم "من قبل أن يتماسا" کی قید کے ساتھ مقید ہیں لہذا یہ دونوں حکم مقید ہوں گے اور تیسرا حکم اس قید کے ساتھ مقید نہیں ہے لہذا یہ حکم مطلق ہوگا۔ دیکھئے اس مثال میں حادثہ ایک ہے یعنی ظہار اور حکم تین ہے لہذا ایک حادثہ میں ان مختلف احکام میں سے مطلق کو مقید پر محمول کر کے مقید نہیں کیا جائے گا۔ لہذا اگر مظاہر نے اعتاق رقبہ یا دو ماہ روزوں کے ذریعہ کفارہ اداء کرنے کا ارادہ کیا تو یہ دو حکم مقید ہیں اس لئے کہ ان کا بیوی سے مجامعت سے پہلے ہونا ضروری ہے، اسی لئے اگر کوئی شخص دو ماہ کے مسلسل روزوں کے درمیان اپنی مظاہرہ بیوی سے جماع کرلے گا تو اس کو از سرِ نو روزے رکھنے ہوں گے۔ لیکن اطعامِ مسکین سے کفارہ اداء کرنے کی صورت میں اگر درمیان میں جماع کرلیا تو از سرِ نو کھلانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ مجامعت سے پہلے جو کھلایا ہے وہ معتبر ہوگا اس لئے کہ یہ حکم مطلق ہے لہذا اس کو مطلق ہی رکھا جائے گا۔ اور مطلق و مقید دو حادثوں میں مذکور ہوں اگرچہ حکم ایک ہو تو اس صورت میں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کریں گے اس لئے کہ حادثے دو ہوں اور حکم ایک ہو تو کبھی شارع کا مقصود ایک حادثہ کے حکم میں توسع اور نرمی کرنا ہوتا ہے جبکہ دوسرے حادثہ میں اسی حکم میں سختی کرنا مقصود ہوتا ہے لہذا دو حادثوں میں مطلق اور مقید ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً کفارۂ قتل ایک حادثہ ہے اور کفارۂ یمین دوسرا حادثہ ہے اور حکم ان دونوں کا ایک ہے یعنی اعتاقِ رقبہ، مگر یہ حکم کفارۂ قتل میں مقید وارد ہوا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ اور کفارۂ یمین میں مطلق وارد ہوا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ تو ان دو حادثوں میں وارد ہونے والے مطلق اور مقید کو اپنی اپنی حالت پر باقی رکھا جائے گا اور مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ (حسامی ص ۲۵ مع حاشیہ)

۳۳۰ قاعدہ:- المطلق يتقيد بدلالة العرف .

ترجمہ:- مطلق کو دلالت عرف کی وجہ سے مقید نہیں کیا جائے گا۔

تشریح:- مطلق کی تقیید پر کوئی دلیل پائی جائے تو مطلق کو مقید کیا جائے گا۔ اور مطلق کو مقید کرنے کے مختلف دلائل ہیں۔ ان میں سے ایک دلیل کو اس قاعدہ میں بیان کیا گیا ہے اور وہ ہے دلالت عرف، لہذا دلالتِ عرف کی وجہ سے بھی مطلق کو مقید کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے مطلق عاریت کے ساتھ کسی دوسرے شخص سے کوئی جانور عاریت پر حاصل کیا تو یہ شخص جس وقت جہاں چاہے سوار ہو کر جا سکتا ہے لیکن یہ اتنے عرصہ کے ساتھ مقید ہوگا جتنے عرصہ اور وقت میں جانے کی عرف و عادت میں اجازت ہوگی، اس کے خلاف اس سے زیادہ کا حق اس کو نہ ہوگا کہ مثلاً دو گھنٹے کا راستہ ایک گھنٹہ میں طے کرلے۔ اسی طرح اگر

کسی شخص نے کسی مسافر خانہ میں کوئی کمرہ کرایہ پر لیا تو اس شخص کو اس میں رہنے اور سامان رکھنے کے ہر طریقہ کو اختیار کرنے کا حق حاصل ہوگا، لیکن یہ حق نہ ہوگا کہ عرف وعادت کے خلاف اس میں لوہاری کا کام شروع کردے۔ کیونکہ اس طرح استعمال کرنا عرف وعادت کے خلاف ہوگا۔ لہذا یہ مطلق اجارہ اور اعارہ اس عرف وعادت کے ساتھ مقید ہوں گے۔ (شرح مجلہ ص ۲۴۸)

شرح سیر کبیر میں قاعدہ کی یہ مثال بیان کی ہے کہ جب مسلمان اور مشرکین کے درمیان مصالحت واقع ہو اور ہر ایک دوسرے سے یہ معاہدہ کریں کہ تم لوگ ہم سے امن میں ہو اور ہم تم لوگوں کی طرف سے بھی امن میں ہیں اور یہ معاہدہ ایک دوسرے کا محاصرہ کرنے کے وقت ہوا ہو تو عام طور پر ایسے موقع میں عرف وعادت یہ جاری ہے کہ ہمارا یہ معاہدہ اور مصالحت اپنی امن کی جگہ میں پہنچنے تک ہے لہذا مصالحت کے الفاظ اگرچہ مطلق ہے لیکن عرف وعادت کی وجہ سے یہ مطلق امن کی جگہ پہنچنے تک کے ساتھ مقید ہوگا یعنی دارالحرب یا دارالاسلام تک پہنچنے کے ساتھ۔ لہذا امن کی جگہ پہنچنے کے بعد اب مصالحت کا معاملہ ختم ہوگیا لہذا ایک دوسرے پر حملہ کرسکتے ہیں۔ (شرح سیر کبیر: ۱۸/۵)

۳۳۱ قاعدہ:-المطلق یجری علی إطلاقه .

ترجمہ:- مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا۔

تشریح:- یعنی جب تک کہ تقیید کی کوئی دلیل نہ پائی جائے اس وقت مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا۔ قاعدہ کی مثال وہ ہے جس کو قاعدہ: ۳۲۹ میں بیان کردیا گیا ہے۔

۳۳۲ قاعدہ:-المظلوم له أن يدفع الظلم عن نفسه بما قدرعليه لكن ليس لهُ أن يظلم غيره .

ترجمہ:- مظلوم کے لئے جائز ہے کہ اپنی ذات سے ظلم کو دفع کرے جہاں تک قدرت ہو لیکن اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے علاوہ پر ظلم کرے۔

تشریح:- قاعدہ کا مفہوم واضح ہے کہ مظلوم کے لئے اپنی ذات سے ظلم کو دفع کرنے کی اجازت ہے خواہ اس کے لئے کوئی بھی طریقہ اختیار کیا جائے لیکن اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے اوپر سے ظلم کے دفعیہ کے لئے کسی دوسرے پر ظلم کیا جائے۔ اس لئے کہ اس میں ایک ضرر کا ازالہ اپنے مثل ضرر سے ہوا جو جائز نہیں جیسا کہ اس کے متعلق تفصیل قاعدہ: ۱۶۶ "الضرر لایزال بمثله" میں جان چکے۔

قاعدہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی مسلمان پر قتل کی دھمکی سے کسی دوسرے مسلمان کے قتل پر جبر کیا گیا تو اس کے لئے مسلمان کا قتل جائز نہ ہوگا، کیونکہ اپنے سے ظلم کے دفعیہ کے لئے دوسرے پر ظلم کرنا لازم آتا ہے اور اس کی اجازت نہیں ہے۔ یا یوں کہئے ایک ضرر کا ازالہ اپنے مثل ضرر کے ذریعہ ہو رہا ہے۔ ہاں اگر قتل کی دھمکی دے کر کسی مسلمان کے مال کو برباد کرنے پر جبر کیا گیا تو اب وہ مظلوم اپنے سے ظلم کو دفع کرنے کے لئے مسلمان کے مال کو ضائع کرسکتا ہے، اگرچہ اس صورت میں بھی دوسرے پر ظلم ہے لیکن اس کا درجہ کم ہے برخلاف جان کے ضائع ہونے کے لہذا اپنے جان کو بچالے گا خواہ مسلمان کا مال

ضائع کرنا پڑے۔(شرح مجلہ ص۸۴)

شامی میں ہے کہ اپنے نفس یا مال سے ظلم کے دفعیہ کے لئے ظالم بادشاہ کو بطور رشوت کے کچھ مال دیدینا، اسی طرح اگر بغیر مال دیئے ہوئے اپنے حق کی وصولی ممکن نہ ہونے کی صورت میں حق کی وصولی کے لئے کچھ مال دیدینا دینے والے کے حق میں رشوت شمار نہ ہوگا۔اسی طرح دین کی حفاظت کے خاطر کچھ مال دیدینا بھی رشوت شمار نہ ہوگا، کیونکہ آپ ﷺ شعراء اوران لوگوں کوجن کی بدگوئی سے اسلام اور مسلمانوں کونقصان پہنچنے کا خطرہ محسوس کرتے تو کچھ دے کران کی زبانوں کو خاموش فرمادیتے، چنانچہ ایک مرتبہ ایک شاعر اللہ کے نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آقاء نے حضرت بلالؓ سے فرمایا ''إقطع لسانه عني'' چنانچہ اس کو چالیس درہم دے کر روانہ کردیا۔(شامی دارالکتاب:۵۲۱/۹)

اسی طرح آپ ﷺ نے اپنے ایک صحابی سے ارشادفرمایا ''إجعل مالك دون نفسك و نفسك دون دينك'' اس حدیث سے بھی بڑی شي کی حفاظت کے خاطر کم درجہ شي کوبطور رشوت دینے کی اجازت ثابت ہورہی ہے۔(شرح سیر کبیر:۵/۵)

قاعدہ کی ایک مثال یہ ہے کہ کسی قیدی نے مسلمان یا ذمی کو اپنی ذات کا کفیل دیا کہ وہ قیدی بھاگ نہیں جائے گا، پھر اس نے بھاگ جانے کا ارادہ کیا تو اس کے لئے جائز نہ ہوگا اس لئے کہ بھاگ جانے میں اپنی ذات سے ظلم کا دفعیہ تو ہے لیکن دوسرے پر ظلم لازم آتا ہے اوراس کی اجازت نہیں ہے۔ہاں اگر کفیل بھی اس کے ساتھ بھاگ جائے تو پھر کوئی حرج نہیں اس لئے کہ نہ بھاگنا کفیل کی وجہ سے تھا اور جب کفیل بھی ساتھ ہو گیا تو دوسرے پر ظلم کا معنی نہ رہا۔(شرح سیر کبیر:۲۲۵/۵)

۳۳۳قاعدہ:-المعرفة لاتدخل تحت النكرة إلا المعرفة في الجزاء .

ترجمہ:- معرفہ نکرہ کے تحت داخل نہیں ہوگا مگر وہ معرفہ جو جزاء میں واقع ہو۔

تشریح:- معرفہ اور نکرہ کے مفہوم میں تضاد ہے لہٰذا دوضدیں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں، لیکن یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ معرفہ اور نکرہ دونوں ایک ہی جملہ میں استعمال کئے گئے ہوں مثلاً جملہ شرطیہ میں شرط یعنی مقدم میں ان دونوں کا استعمال کیا جائیں یا اس کے علاوہ کسی اور جملہ میں لہٰذا اگر شرطیہ جملہ میں معرفہ اور نکرہ دونوں کو استعمال کیا ہے تو معرفہ، نکرہ کے تحت داخل نہیں ہوگا۔مثلاً اگر کسی شخص نے کہا ''إن كلم غلامي هذا أحد فانت طالق '' اس صورت میں اگر خود حالف نے غلام سے بات کرلی تو حانث نہ ہوگا اور بیوی کو طلاق واقع نہیں ہوگی۔اس وجہ سے کہ شرطیہ جملہ میں ایک معرفہ ہے اور ایک نکرہ اور معرفہ نکرہ کے تحت داخل نہیں ہوتا۔نکرہ لفظ ''أحد'' ہے اور معرفہ یاء متکلم ہے جو غلام کا مضاف الیہ ہے لہٰذا یاء متکلم یعنی حالف کی ذات احدؔ نکرہ کے تحت داخل نہ ہوگی لہٰذا کلام کا مقصد یہ ہوگا کہ متکلم کے علاوہ دوسرا کوئی بھی شخص غلام سے بات کرے گا تو بیوی کو طلاق۔ہاں اگر حالف اپنی ذات کو احدؔ کے تحت داخل ہونے کی نیت کرلے تو پھر طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں۔اسی طرح کسی نے کہا ''إن ألبستِ هذا القميص أحدًا فانت طالق '' اس مثال میں شرطیہ جملہ میں معرفہ تاء

خطاب ہے اور نکرہ "أحـدًا" ہے لہذا تاء خطاب نکرہ کے تحت داخل نہیں ہوگا، اب اگر خود بیوی نے جو کہ تاء خطاب کا مصداق ہے قمیص پہن لیا تو اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر کہا "إن دخـل دارکِ هـذه أحـد فأنت طالق" اس مثال میں معرفہ کاف خطاب ہے اور نکرہ "أحـــد" ہے لہذا کاف خطاب معرفہ نکرہ کے تحت داخل نہیں ہوگا لہذا کافِ خطاب کا مصداق یعنی بیوی کے اس مکان میں داخل ہونے سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر آقاء نے اپنے کسی غلام سے کہا "اعتق أي عبيدي شئت" تو اس مثال میں "أعتق" ضمیر مستتر معرفہ ہے اور "أيّ عبيدي" نکرہ ہے لہذا معرفہ نکرہ کے تحت داخل نہیں ہوگا اور غلام اپنے ذات کو آزاد نہیں کرسکتا۔ اس مسئلہ میں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ نکرہ تو ہے نہیں اس لئے کہ ایّ اضافت کی وجہ سے معرفہ ہوگیا ہے جیسا کہ نحویوں کا اصول ہے لہذا یہ مثال مانحن فیہ سے خارج ہوگی۔ اس لئے کہ اگر چہ یہ لفظ مضاف ہے لیکن اس کے باوجود نکرہ کے درجہ میں ہے اس لئے کہ اس میں اس قدر ابہام ہے کہ اضافت سے وہ ابہام ختم ہوکر تعریف حاصل نہ ہوگی لہذا اس کا نکرہ ہونا ثابت ہوگیا۔ اگر کسی شخص نے کہا "إن مـس هـذا الرأس أحد" اور یہ کہتے ہوئے اپنے سر کی طرف اشارہ کیا تو حالف "أحد" نکرہ میں داخل نہ ہوگا، اگر چہ اس کلام میں حالف پر دال کوئی معرفہ لفظ مذکور نہیں اور اس نے یاء اضافت کے ذریعہ اپنی ذات کی طرف نسبت نہیں کی یعنی "رأسي" نہیں کہا ہے کہ پھر بھی حالف نکرہ کے تحت داخل ہوگا، اس لئے کہ جب اس کا سر خلقۃً اس سے متصل ہے تو اس کی اضافت اس کی طرف اقویٰ ہوگی یاء اضافت کے ذریعہ نسبت کے مقابلہ میں۔ جواہر الفتاوی کے حوالہ سے اشباہ میں نقل فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت نے مرد سے کہا "زوجني من شئت" تو اس مثال میں معرفہ یعنی یاءِ اضافت نکرہ یعنی "من" کے تحت داخل ہوگا اور وکیل اپنی ذات سے نکاح کرانا چاہے تو کراسکتا ہے لیکن علامہ جلال الدین البزدوی سے جب اس مسئلہ کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ اصل بات یہی ہے جو کتابوں میں مذکور ہے یعنی معرفہ نکرہ کے تحت داخل نہیں ہوگا لہذا وکیل چونکہ معرفہ ہے اس لئے نکرہ کے تحت داخل نہیں ہوگا اور وہ اپنی ذات سے نکاح نہیں کرسکتا لیکن یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ عورت کی کوئی نیت نہ ہو، اگر اس نے وکیل کو بھی نکرہ کے تحت داخل ہونے کی نیت کرلی تو پھر وکیل (معرفہ) نکرہ کے تحت داخل ہوجائے گا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۴۲/۲)

قاعدہ کا دوسرا جزء ہے "إلا المعرفة في الجزاء" یعنی اگر معرفہ جزاء میں ہو اور نکرہ شرط میں ہو تو معرفہ نکرہ کے تحت داخل ہوجائے گا، اس لئے کہ شرط اور جزاء دو الگ الگ کلام ہیں اور الگ الگ کلام میں معرفہ کا نکرہ کے تحت داخل ہونا ممتنع نہیں ہے اس لئے کہ اس وقت کوئی تضاد کا معنی نہ ہوگا۔ ہاں ایک ہی کلام میں تضاد ہوگا جیسا کہ پہلے جزء میں جان چکے کہ اس میں صرف شرط میں معرفہ اور نکرہ دونوں کو ذکر کیا گیا تھا۔ دوسرے جزء کی مثال یہ ہے کہ شوہر نے کہا "إن كـلـم غلامي هذا أحد فأنت طالق" اس مثال میں نکرہ "أحد" الگ کلام میں ہے اور معرفہ "أنتِ" الگ کلام میں ہے یعنی جزاء میں لہذا "أنتِ" معرفہ نکرہ "أحد" کے تحت داخل ہوگا اور اگر "أنت" نے یعنی بیوی نے غلام سے بات کرلی تب بھی طلاق واقع ہوجائے گی۔ یہ بات یاد رہے کہ جس طرح وہ معرفہ جو جزاء میں ہو اس نکرہ کے تحت داخل ہوتا ہے جو شرط میں

ہو، اسی طرح وہ معرفہ جو شرط میں ہو اس نکرہ کے تحت بھی داخل ہو جائے گا جو جزاء میں ہو اس لئے کہ یہاں بھی وہی علت موجود ہے کہ معرفہ اور نکرہ دو مختلف کلام میں ہیں۔ مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا" إن فعلتِ كذا فنسائي طوالق "اس مثال میں معرفہ تاء خطاب ہے جو شرط میں واقع ہے اور نکرہ "نسائی" ہے جو جزاء میں واقع ہے لہذا معرفہ، نکرہ کے تحت داخل ہوگا، اب اگر اس بیوی نے وہ کام کر لیا تو جس طرح دوسری بیویوں کو طلاق واقع ہوگی اسی طرح اس پر بھی واقع ہو جائے گی۔ یہاں پر بھی یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جزاء میں جو نکرہ واقع ہوا ہے اور جس کو تم نے نکرہ کہا ہے وہ نکرہ نہیں ہے بلکہ یاء کی طرف سے اضافت کی وجہ سے معرفہ ہو گیا ہے لہذا یہ مثال مانحن فیہ سے خارج ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فقہاء کے نزدیک نکرہ سے مراد یہ ہے کہ جس میں شیوع ہو جیسے کہ مثال مذکور میں "نسائی" اگرچہ وہ اضافت کی وجہ سے معرفہ ہے لیکن شیوع کی وجہ سے فقہاء اس کو نکرہ ہی کا حکم دیتے ہیں لہذا مثال صحیح ہوگی۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۴۳/۲)

۳۲۴ قاعدہ:۔ المعروف بالعرف كالمشروط شرطاً.

ترجمہ:۔ جو بات عرف کی وجہ سے معروف و مشہور ہو وہ ایسی ہے جیسے کوئی طے شدہ شرط ہوتی ہے۔

تشریح:۔ یعنی جو امر لوگوں میں مشہور و معروف ہو چکا ہو۔ اگر اس کی صراحت نہ کی گئی ہو تب بھی وہ بمنزلہ صراحت سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس پر عرف دلالت کر رہی ہوتی ہے بدائع کی کتاب الاجارہ میں کہا گیا ہے جو امور عقود کے تابع ہوں اور عقد کے وقت ان کا کوئی ذکر نہ آیا ہو وہ اس شہر کے عرف پر محمول ہوں گے۔ حتی کہ فقہاء نے فرمایا ہے کہ جب کوئی شخص کسی مزدور کو اینٹیں بنانے کے لئے مزدوری پر حاصل کرے تو بوریاں اور سانچہ اینٹ بنوانے والے کے ذمہ ہوں گے اور یہ حکم ان کی عادات پر مبنی ہوگا، فرمایا ہے کہ اگر گورکن کو قبر کھودنے کے لئے مزدوری پر لیا گیا تو مٹی کا ڈالنا اسی کے ذمہ ہوگا اگر اہل شہر کا عرف ایسا ہو اور اینٹوں کا ڈھیر لگانا اینٹ بنانے والے کے ذمہ ہوگا اور تنور سے روٹی کا باہر نکالنا تنور والے کے ذمہ ہوگا اس لئے کہ ان کے عمل کی تکمیل اسی صورت سے ہوتی ہے۔

فرمایا ہے سینے کا ڈورا درزی کے ذمہ ہوگا کیونکہ عادت یہی جاری ہے۔ اور کہا ہے کہ وہ کنگھی جس سے جلاہا کپڑا درست کرتا ہے کپڑے والے کے ذمہ ہوگی۔ اب اگر کسی شہر کے رہنے والوں کا تعامل اس کے خلاف ہو تو پھر اس تعامل کے مطابق حکم دیا جائے گا۔

فرمایا ہے کہ اگر شادی کے موقع پر کھانا پکانے کے لئے باورچی کو اجرت پر لیا گیا ہو تو دیگچوں سے کھانا نکالنا باورچی کے ذمہ ہوگا۔ لیکن اگر کوئی مخصوص مقدار میں کھانا تیار کرایا گیا تو اس وقت کھانا ہانڈی سے نکالنا اس کے ذمہ نہ ہوگا یہ سب اس وقت ہے جب اہل شہر میں یہ امر معروف اور شائع ہو چکا ہو ورنہ ان کے عرف کے اختلاف پر حکم بھی مختلف ہوگا۔

فرمایا کسی شخص نے اپنے مکان تک غلہ لے جانے کے لئے جانور کرایہ پر لیا۔ جب غلہ مکان پر پہنچا تو غلہ کے مالک نے مزدور سے کہا کہ یہ غلہ مکان کے اندر پہنچا دو اور مزدور نے اس سے انکار کیا۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا

قول یہ ہے کہ لوگوں کے درمیان جیسا تعامل ہوگا اس کے مطابق عمل کیا جائے گا لیکن اگر مزدور سے یہ کہا کہ اس غلہ کو چھت اور بالاخانے پر پہنچادے تو یہ امر مزدور کے ذمہ لازم نہ ہوگا الا یہ کہ اجرت لینے کے وقت یہ امر طے کرلیا گیا ہو اور اگر یہ بوجھ خود مزدور کی پشت پر لدا ہوا تھا تو وہ مکان کے اندر تو پہنچادے گا لیکن بالا خانے پر لے جانا اس کے ذمہ نہ ہوگا الا یہ کہ شرط کرلیا گیا ہو اور اگر گھوڑا سواری کے لئے کرایہ پر لیا گیا تو اس کی زین گھوڑے والے کے ذمہ ہوگی اور رسیاں وغیرہ عرف کے مطابق اس شخص کے ذمہ ہوں گی جو عرف میں مروج ہوگا۔

حاصل یہ ہوا کہ عرف میں جو امر معروف ہو چکا ہو اس کو ایسا خیال کیا جائے گا کہ گویا ذکر کر کے شرط کردیا گیا ہے

(شرح مجلہ ص ۱۳۵)

۳۳۵ قاعدہ:-المعروف بين التجار كالمشروط بينهم.

ترجمہ:- تاجروں کے درمیان جو بات معروف ہو وہ بمنزلہ شرط متصور ہوگی۔

تشریح:-یہ قاعدہ گزشتہ قاعدہ میں داخل ہے فرق صرف اتنا ہے کہ قاعدہ: ۳۳۴ عام تھا اور یہ قاعدہ تاجروں کے عرف کے ساتھ خاص ہے جس کو عربی اصطلاح میں **ذکر الخاص بعد العام** کہا جاتا ہے۔اس قاعدہ کو مستقلاً ذکر کرنے سے یہ مقصد ہے کہ تجارت کے معاملات کی اہمیت کا اظہار ہوسکے۔ چنانچہ تجار کے معاملات میں ان کی عرف عادت کے مطابق عمل ہوگا نیز یہ کہ جو معاملات تجارتی کہلاتے ہیں یہ قاعدہ صرف انہیں سے متعلق نہیں بلکہ تجارت کے سلسلہ میں جو دیگر عقود شامل ہوں ان کو بھی یہ قاعدہ شامل ہوگا یعنی ان کے حکم کا مدار بھی تجار کے عرف وعادت پر ہوگا چنانچہ دو تاجروں نے باہم خرید وفروخت کا عقد کیا اور انعقاد کے وقت مبیع کی قیمت کے نقد یا میعادی ہونے کی کوئی صراحت نہ کی تو اگر چہ عقدِ بیع یہ چاہتا ہے کہ قیمت کی ادائیگی نقد کی جائے لیکن اگر تاجروں کے عرف میں یہ مقرر ہوگیا ہو کہ اس قسم کی بیع میں قیمت کی ادائیگی ہفتہ واری قسط پر ہوا کرتی ہو یا ماہانہ قسط پر ہوتی ہو تو اب خریدار پر فوری ادائیگی لازم نہ ہوگی۔ بلکہ ان لوگوں کے عرف وعادت کے مطابق عمل ہوگا اس لئے کہ معروف مشروط کا درجہ رکھتا ہے۔

اس قاعدے سے یہ نہ سمجھا جائے کہ عُرف پر عمل کرنا محض ان معاملات کے حق میں ہی معتبر ہو جن کو تجارت کا معاملہ تصور کرتے ہیں۔ بلکہ ایسے تمام معاملات جو تجارت سے متعلق ہوں جب ان میں کوئی صراحت موجود نہ ہو تو اس کا فیصلہ بھی تاجروں کی عرف وعادت ہی پر مبنی ہوگا مثلاً دو شخص کھیتی باڑی کا پیشہ کرتے ہوں ان میں سے ایک شخص دوسرے سے مضاربت کا عقد کرے اور دوسرے کو خرید وفروخت کے لئے نقد رقم سپرد کرے یا شرکت عنان وغیرہ کا عقد کرے جو کہ ایک تجارتی لین دین ہی ہے تو ان میں بھی اگر کسی امر کی صراحت نہ کی گئی ہو تو مضارب یا شریک کو مال میں ایسے تصرف کا حق حاصل ہوگا جو تاجروں کے مابین متعارف ہوں مثلاً قرض کا لین دین، تجارت کے لئے سفر کرنا، بضاعت یا ودیعت کے طور پر کسی کو مال دینا یا اجارے پر دینا وغیرہ یہ سب تاجروں کے عرف پر مبنی ہوں گے کیونکہ شرکت بھی تجارت کے متعلقات سے

ہے لہذا اس میں وہی عرف جاری ہوگا جو تجار کے درمیان قرار پا گیا ہوگا۔

اسی طرح بیع جو کہ حقیقی معنی میں تجارت کا عمل ہے۔ اگر کسی شخص کو اس کے لئے وکیل مقرر کیا گیا ہو اور کوئی قید ،وکالت میں مذکور نہ ہو مطلق وکالت ہو تو وکیل کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنے مؤکل کے مال کو نقد و ادھار ایک متعین مدت پر فروخت کر دے لیکن یہ مدت اس عرف کے خلاف ایسی طویل نہ ہو جو وہاں کے تاجروں میں معروف ہو۔

لیکن اگر مؤکل نے وکالت میں یہ صراحت کر دی ہو کہ نقد قیمت پر فروخت کی جائے یا کوئی قرینہ نقد قیمت پر فروخت کا موجود ہو جیسے کہ یہ کہدے کہ نقد فروخت کرتا ہوں یا کہدے کہ میرے اس مال کو فروخت کر کے میرا دین ادا کر دینا تو اب وکیل کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ ادھار پر فروخت کرے۔ (شرح مجلّہ ۱۲۷)

۳۳۶ قاعدہ:-المعلق بالشرط يثبت و يجب بوجوب الشرط .

ترجمہ :- جو بات شرط پر معلق ہو تو وہ شرط کے ثبوت پر ثابت ہو جائے گی۔

تشریح :- فقہاء کی اصطلاح میں عقود میں کلام کو کسی صفت یا حال یا استثناء یا بلفظ "علی أن" یا "بشرط كذا" کے الفاظ سے مقید کر دینا شرط کہلاتا ہے کیونکہ یہ قید اس کلام کے حکم کی شرط ہو جاتی ہے۔ اور مقید مشروط کہلاتا ہے۔

اور لغت کے اعتبار سے جو کلام حروفِ شرط سے مقید کر دیا گیا ہو اس کو شرط کہتے ہیں جیسا کہ لفظ إن اور اس کے مترادف دیگر الفاظ۔ اور اس وقت کلام کا معنی یہ ہوگا کہ ایک جملہ کے مضمون کا حصول دوسرے جملہ کے مضمون کے حصول پر موقوف ہے۔

معلق بالشرط کا حکم یہ ہے کہ جو فعل شرط پر معلق ہوگا اس کا حکم شرط کے موجود ہونے پر موقوف رہے گا، وجود میں نہ آئے گا، کیونکہ اگر شرط کے وجود سے پہلے حکم کے موجود ہو جانے کا حکم دے دیا گیا تو لازم آئے گا کہ مشروط اپنی شرط کے وجود سے پہلے وجود میں آ گیا اور یہ صحیح نہیں، کیونکہ پھر کلام شرطیہ اور غیر شرطیہ دونوں درجہ میں مساوی ہو جائیں گے اور شرط کا عمل لغو قرار پائے گا۔ (از شرح مجلّہ ص ۳۵۰)

شامی میں معلق بالشرط کے فی الحال نہ پائے جانے اور شرط پر موقوف رہنے کی یہ علت بیان فرمائی ہے کہ معلق بالشرط فی الحال سبب بن کر منعقد نہیں ہوتا بلکہ معلق بالشرط اس وقت سبب بنے گا جبکہ شرط کا وجود ہو۔ اگر شرط کے وجود سے پہلے حکم پایا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ سبب سے پہلے حکم پایا گیا اور وہ جائز نہیں۔ (شامی دار الکتاب: ۴۱۹/۵) مثلاً کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "إن دخلت هذه الدار فأنت طالق يا إن كلمتِ فلانا فأنت طالق يا إن قدم فلان فأنت طالق" تو ان تمام صورتوں میں وقوع طلاق شرط کے وجود پر موقوف ہوگا اور شرط کے پائے جانے کے بعد طلاق کا وقوع ہوگا اگر بیوی اس کی ملک میں ہو تو ورنہ یمین پوری ہو جائے گی اور طلاق کا وقوع نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر بیوی عدت میں ہو اور شرط پائی جائے تب بھی طلاق کا وقوع ہو جائے گا۔ (بدائع: ۲۰۰/۳)

فائدہ:- کن امور کو شرط پر معلق کرنا صحیح ہے اور کن کا معلق کرنا صحیح نہیں ہے اس کے متعلق تفصیلی بحث قاعدہ: ۸۶-۸۷ میں ہو چکی ہے۔

۳۳۷ قاعدہ:-المعلق بالشرط لاينعقد سببا للحال و المضاف منعقد فی الطلاق و العتاق و النذر.

ترجمہ:- معلق بالشرط فی الحال سبب نہیں بنے گا اور مضاف فی الحال سبب بن جائے گا طلاق، عتاق اور نذر کے مسائل میں۔

تشریح:- قاعدہ کے دو جزء ہیں اور دونوں کا تعلق طلاق، عتاق اور نذر کے ساتھ ہے دوسرے جزء کے ساتھ تو ان تینوں امور کو صراحۃً ذکر کر دیا ہے اور پہلے جزء کا تعلق بھی ان تینوں کے ساتھ ہے۔ پھر پہلے جزء کے ساتھ ان کو ذکر نہ کرنے کی وجہ ان کو دوسرے جزء کے ساتھ ذکر کیا جانا ہے کہ جس کی وجہ سے پہلے جزء کا بھی ان کے ساتھ متعلق ہونا سمجھا جا رہا ہے اور ایسا کبھی کبھی ہوتا ہے کہ اول کلام سے حذف دوسرے کلام کی دلالت کی وجہ سے ہو۔ ہاں ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ اول کلام میں مذکور ہونے کی وجہ سے ثانی کلام سے حذف کر دیا جائے۔

قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ اگر طلاق، عتاق یا نذر میں سے کسی کو شرط پر معلق کیا مثلاً یوں کہا ''إن دخلتِ هذه الدار فانتِ طالق'' تو ایسی صورت میں معلق بالشرط ''أنت طالق'' ہے اور معلق بالشرط فی الحال سبب نہیں بنتا بلکہ سبب اس وقت بنے گا جبکہ شرط پائی جائے تو مذکور کلام میں ''أنتِ طالق'' کی وجہ سے بیوی پر فی الحال طلاق واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ شرط کے وجود سے پہلے ''أنت طالق'' وقوعِ طلاق کے لئے سبب ہی نہیں بنا ہے۔ اور جب سبب ہی نہیں بنا تو اس کی وجہ سے طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔ اور جو شرط کی طرف منسوب ہو، معلق نہ ہو تو وہ مضاف فی الحال حکم کے لئے سبب بن جائے گا، لیکن حکم مضاف الیہ کے وجود تک مؤخر ہوگا۔ مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا ''أنت طالق غدًا'' اس کلام میں انت طالق مضاف ہے اس کی نسبت آئندہ کل کی طرف کی گئی ہے لیکن اس کو آئندہ کل پر معلق نہیں کیا ہے اس لئے انت طالق فی الحال سبب بن جائے گا البتہ وقوعِ طلاق کا حکم آئندہ کل آنے تک مؤخر ہوگا اور آئندہ کل آنے کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ معلق بالشرط اور مضاف میں فرق اس مثال میں ظاہر ہوگا جبکہ آقاء نے غلام سے کہا ''أنت حر غدًا'' تو اس صورت میں آزادی کے حکم کے لئے انت حر (مضاف) سبب بن گیا لیکن حکم آئندہ کل تک مؤخر ہے تو جب مضاف سبب بن گیا تو غلام کی آزادی یقینی ہوگئی اور جب اس کی آزادی یقینی ہوگئی تو اب آقاء غلام کو آئندہ کل سے پہلے پہلے فروخت کرنا چاہے تو اس کو اس بات کا اختیار نہ ہوگا۔ اور اگر یہ کہا ''أنت حر إذا جاء غد'' تو اس صورت میں آئندہ کل سے پہلے پہلے غلام کے فروخت کرنے کا آقاء کو حق حاصل ہوگا اس لئے کہ معلق بالشرط چونکہ فی الحال سبب نہیں بنتا اس لئے گویا کہ آقاء نے ابھی ''أنت حر'' کہا ہی نہیں اور جب ''أنت حر'' کہنے کا وجود ہی نہیں ہوا تو غلام میں رقیت کا معنی کامل طور پر موجود ہے اس لئے اس کو فروخت کرنا چاہے تو فروخت کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے نذر (منت) کی صورت میں یہ کہا ''لِلّٰہِ علیّ التصدق بدرهم غدًا'' یہ مضاف کی مثال

ہے اور مضاف چونکہ فی الحال سبب بن جاتا ہے اس لئے اس پر درہم کا صدقہ واجب ہو گیا لیکن مضاف کی وجہ سے ادائیگی کل تک مؤخر ہوگی، مگر چونکہ سبب منعقد ہو گیا اس لئے اگر وہ فی الحال یعنی آئندہ کل سے پہلے صدقہ کردے تو منت پوری ہو جائے گی۔ برخلاف معلق بالشرط کے یعنی اگر یوں کہا "لِلّٰہِ علیّ التصدق بدرهم إذا جاء غد" اس صورت میں چونکہ تصدق کو کل آنے پر معلق کیا ہے اس لئے کہ وہ فی الحال سبب نہیں بنے گا اور جب فی الحال سبب نہیں بنے گا تو اگر وہ آئندہ کل سے پہلے درہم کا صدقہ کردے تو وہ منت کی طرف سے ادا نہ ہوگا اس لئے کہ بغیر سبب کے منت کا وجوب ہو ہی نہیں سکتا اور سبب کا وجود ہی شرط کے بعد ہوگا لہذا فی الحال ادا کرنے کی صورت میں منت کی طرف سے ادا کرنا شمار نہ ہوگا۔

معلق بالشرط اور مضاف کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ اضافت حقیقیہ شرط نہیں ہے اس لئے کہ اس میں کلمۂ شرط نہیں، لیکن اضافت شرط کے معنی میں ہے اس اعتبار سے کہ حکم مضاف الیہ پر موقوف ہوتا ہے۔ پس اس حیثیت سے کہ وہ حقیقت میں شرط نہیں ہے تو حکم شرط (مضاف الیہ) سے مؤخر نہیں ہونا چاہئے بلکہ فی الحال حکم پایا جانا چاہئے اور مضاف کے سبب بننے سے شرط مانع نہیں ہونی چاہئے۔ لیکن اس حیثیت سے کہ وہ شرط کے معنی میں ہے فی الحال حکم نہیں پایا جانا چاہئے اور شرط کے بعد مضاف سبب بننا چاہئے، تو جب مضاف میں دونوں مشابہتیں ہیں تو دونوں کی رعایت کرتے ہوئے یہ حکم ہوگا کہ سبب تو فی الحال بن جائے گا اس میں شرط کے معنی کے نہ ہونے کی رعایت کی ہے۔ لیکن حکم مضاف الیہ تک مؤخر ہوگا، تو اس میں شرط کے معنی کی رعایت کی گئی ہے؛ لہذا مضاف فی الحال سبب تو بنے گا لیکن حکم مؤخر ہوگا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۲۲/۲)

۳۳۸ قاعدہ:- المعلق بالشرط معدوم قبل الشرط .

ترجمہ:- معلق بالشرط شرط سے پہلے معدوم ہوتا ہے۔

تشریح:- اوپر والے دو قاعدوں کی تشریح کے ضمن میں اس قاعدے کی بھی وضاحت آچکی ہے۔ معلق بالشرط شرط سے پہلے معدوم ہوتا ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا "إن دخلت الدار فعبدی حر" تو وجود شرط سے پہلے معلق بالشرط معدوم ہے گویا کہ اس کا تکلم ہی نہیں ہوا لہذا غلام کو وجود شرط سے پہلے فروخت کرنا چاہے تو کرسکتا ہے۔

۳۳۹ قاعدہ:- المغرور یرجع علی الغار بما غرہ .

ترجمہ:- مغرور (مخدوع) آدمی غار (خادع) سے اس مال کو واپس لے گا جس کو دھوکہ سے لیا ہے۔

تشریح:- مغرور اس آدمی کو کہتے ہے جس کے ساتھ عقد بیع، اجارہ وغیرہ میں دھوکہ کا معاملہ کیا گیا ہو۔ قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ مغرور آدمی غار کے پاس سے اس مال (عوض) کو واپس لے لے گا جو اس کے پاس سے دھوکہ دے کر وصول کیا گیا ہے۔ مثلاً شرح سیر کبیر میں کہا ہے کہ اگر کسی آدمی نے اپنے گھوڑے کو ہمیشہ کے لئے اللہ کے راستہ میں محبوس کردیا تاکہ اس پر سوار ہو کر غزوہ کیا جائے اور یہ گھوڑا اس آدمی کے حوالہ کردیا جن کے لئے محبوس کیا تھا، اس شرط پر کہ اگر وہ مرجائے یا اس کو ضرورت نہ ہو تو وہ اپنے علاوہ کسی اور کو یہ گھوڑا دے سکتا ہے۔ تو یہ حبس (وقف) صحیح ہے اس لئے کہ وقف میں تابید ہوتی ہے اور یہاں بھی

تابید کا معنی ہے۔ پھر جن لوگوں پر محبوس کیا تھا ان میں سے ایک نے گھوڑا لیا ایک سال تک اس نے غزوہ نہیں کیا اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس آدمی کو گھوڑے کی ضرورت نہیں ہے لہذا وہ آدمی دوسرے کسی آدمی کو غزوہ کے لئے دیوے تو دے سکتا ہے، لیکن عاریت کے طور پر دے سکتا ہے اجارہ کے طور پر نہیں۔ اس لئے کہ محبوس علیہ شخص کو غزوہ کے لئے گھوڑے کے منافع کا مالک بنایا ہے اور جو شخص منافع کا مالک ہو وہ دوسرے کو منافع کا مالک بنا سکتا ہے۔ جس طرح اگر کسی نے گھوڑا عاریت پر لیا ہو اور گھوڑے کے مالک نے یہ شرط نہ لگائی ہو کہ مستعیر ہی منافع حاصل کرے تو وہ مستعیر اپنے علاوہ دوسرے کو منافع کا مالک بنا سکتا ہے اسی طرح محبوس علیہ بھی دوسرے کو منافع کا مالک بنا سکتا ہے۔ اس لئے کہ محبوس علیہ کا درجہ مستعیر سے کم نہیں ہے اور جب مستعیر کے لئے منافع کا مالک بنانے کی اجازت ہے تو محبوس علیہ کے لئے بھی بطریق اولیٰ اجازت ہوگی۔ لیکن محبوس علیہ کے لئے یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ گھوڑا کسی کو اجرت کے طور پر دیوے اس لئے کہ محبِس یعنی گھوڑا دینے والے کا مقصود گھوڑا دینے سے یہ ہے کہ اس کو ثواب ملے اور گھوڑے کے منافع اللہ کے راستے میں استعمال ہو لیکن جب گھوڑے کو اجرت پر دیا اور مستأجر نے اس پر سوار ہو کر غزوہ کیا اور اس کی اجرت دیدی تو محبِس کو ثواب نہیں ملے گا جو اس کے مقصود کے خلاف ہے لہذا اجارہ پر نہیں دے سکتا۔ نیز دوسری دلیل یہ ہے کہ محبوس علیہ اس گھوڑے کے منافع کا مالک ہوا ہے بغیر عوض کے اور جو بغیر عوض کے منافع کا مالک ہو وہ دوسرے کو عوض کے ساتھ منافع کا مالک نہیں بنا سکتا، جس طرح مستعیر شئ مستعار کو عاریت پر تو دے سکتا ہے لیکن اجارہ پر نہیں دے سکتا۔ الحاصل محبوس علیہ کے لئے گھوڑا اجارہ پر دینا صحیح نہیں ہے لیکن پھر بھی اس نے کسی کو اجارہ پر دے دیا تو یہ دینا اس کی طرف سے مستأجر کو دھوکہ دینا ہے اور مستأجر مغرور ہوا، اب اگر وہ گھوڑا ہلاک ہو گیا اور قاضی تک یہ مسئلہ پہنچا تو قاضی کو اختیار ہے ان دونوں میں سے جس کو چاہے گھوڑے کی قیمت کا ضامن بناوے پھر اس قیمت کے عوض گھوڑا خرید کر اس کو اللہ کے راستہ میں محبوس کردے گا۔ اب اگر قاضی نے مواجر کو ضامن بنایا تو کوئی مسئلہ نہیں، لیکن اگر مستأجر کو ضامن بنایا تو مستأجر قیمت تو اداء کرے گا لیکن چونکہ اس معاملہ میں وہ مغرور ہے لہذا وہ مواجر کے پاس سے اس قیمت کو وصول کرلے گا۔ (شرح سیر کبیر: ۲۷۶/۵)

۳۴۰ قاعدہ:- المفرد المضاف إلىٰ معرفة للعموم.

ترجمہ:- وہ مفرد جو معرفہ کی طرف مضاف ہو عموم کے لئے ہوتا ہے۔

تشریح:- مفرد سے مراد اسم جنس ہے خواہ اسم جنس کا اطلاق قلیل اور کثیر پر ہوتا ہو جیسے کہ الماء، المال وغیرہ یا اسم جنس کا اطلاق صرف ایک فرد پر ہوتا ہو جیسے العبد، البیت وغیرہ۔ خلاصہ یہ کہ اسم جنس کا معنی کوئی بھی ہو جب اس کی اضافت معرفہ کی طرف ہو تو اس میں عموم کا معنی ہوگا۔ اور اس قاعدہ پر استدلال قرآن پاک کی اس آیت سے کیا گیا ہے ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ اس میں ''أمر'' مفرد اسم جنس ہے جو معرفہ یعنی ضمیر ''ہ'' کی طرف مضاف ہے تو اس میں عموم مراد لیا گیا ہے اور ''أمره'' سے مراد اللہ تعالیٰ کے تمام امور ہیں۔ قاعدہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے زید کے ولد کے لئے وصیت کی یا زید کے ولد پر وقف کیا یعنی یوں کہا ''أوصيت لولد زيد'' یا ''وقفت علىٰ ولد زيد'' اور زید کی مذکر اور

مؤنث دونوں قسم کی اولاد ہیں تو وصیت میں سب داخل ہوں گے، اس لئے کہ ''ولد'' مفرد کی اضافت معرفہ کی طرف ہے لہذا اس میں عموم ہوگا۔ علامہ ابن نجیمؒ نے اس قاعدہ پر اس مسئلہ کو متفرع کیا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا'' إن کان حملك ذكراً فأنت طالق واحدة وإن كان أنثى فثنتين ''اور عورت نے لڑکا اور لڑکی دونوں جنا تو فقہاء کا قول ہے کہ اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ ''حمل'' کی اضافت معرفہ کی طرف ہے لہذا وہ عموم کے لئے ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ تیرا پورا کا پورا حمل لڑکا ہو تو ایک طلاق اور پورا کا پورا حمل لڑکی ہو تو دو طلاق اور جب اس نے لڑکا اور لڑکی دونوں جنا تو پورا حمل لڑکا یا لڑکی ہونا نہیں پایا گیا لہذا طلاق کا وقوع نہ ہوگا۔ اس لئے کہ طلاق کا وقوع پورا حمل لڑکا یا لڑکی ہونے پر موقوف تھا اور وہ پایا نہیں گیا۔ علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس مثال میں عموم کے قائل نہیں ہوں گے تو پھر تین طلاق کا وقوع ہو جائے گا اس لئے کہ عموم کے قائل نہ ہوا اس وقت کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر حمل پورا لڑکا ہو تو ایک طلاق اور لڑکی ہو تو دو طلاق اور اگر دونوں ہو تو تین طلاق۔ اس قاعدہ سے دو مسئلے مستثنیٰ ہیں (۱) اگر کسی نے کہا ''زوجتي طالق'' یا کہا ''عبيدي حر'' اور قائل کی دو، تین بیویاں ہیں۔ اسی طرح غلام بھی زیادہ ہیں تو صرف ایک بیوی کو طلاق ہوگی، اسی طرح صرف ایک غلام آزاد ہوگا اور تعیین کا حق قائل کو ہوگا۔ اگرچہ قاعدہ کا تقاضہ تو یہ تھا کہ عموم ہوتا اور سب بیویاں مطلقہ ہو جاتیں اور سب غلام آزاد ہو جائیں۔ (۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مفرد مضاف الیٰ معرفہ ایمان میں مستعمل ہو تو اس وقت بھی عموم نہ ہوگا، اس لئے کہ ایمان کا مدار عرف پر ہوتا ہے اور عرفاً عموم کا معنی مراد نہیں ہوتا، مثلاً کسی نے کہا'' إن فعلت كذا فامرأته طالق ''اور اس کی دو یا زیادہ بیویاں ہیں تو شرط کے وجود کے بعد صرف ایک بیوی کو طلاق واقع ہوگی۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۲۳۶/۳)

۳۴۱قاعدہ:-مفهوم الشرط كمفهوم الصفة وليس بحجة.

ترجمہ:- مفہوم شرط، مفہومِ صفت کے مانند ہے اور وہ حجت نہیں ہے۔

۳۴۲قاعدہ:-المفهوم ليس بحجةٍ.

ترجمہ:- مفہومِ مخالف حجت نہیں ہے۔

تشریح:- پہلا قاعدہ خاص ہے اور دوسرا عام ہے لہذا یہ از قبیل ذکر العام بعد الخاص کے ہیں۔ اس لئے کہ دوسرے قاعدہ میں مفہوم سے مراد مفہومِ مخالف ہے جس کی مشہور پانچ قسمیں ہیں، ان میں کی دو قسموں کو اوپر والے قاعدہ میں بیان کیا گیا ہیں۔

مفہوم کی بنیادی دو قسمیں ہیں

(۱) مفہومِ موافق:- یعنی لفظ کا محض لغت جان لینے سے بغیر کسی غور وفکر کے اس بات پر دلالت کرنا کہ جو حکم منطوق کا ہے وہی حکم مسکوت عنہ کا بھی ہے۔ مثلاً ارشادِ باری تعالیٰ ہے ﴿وَ لَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّ لَا تَنْهَرْهُمَا﴾ سے استدلال کرنا کہ جس طرح والدین کو زبان سے تکلیف دینا حرام ہے اسی طرح مار پیٹ کر اذیت دینا بھی حرام ہے، ظاہر ہے کہ اس استدلال میں کسی غور وفکر اور اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے بلکہ محض عربی زبان کے جان لینے سے ہی یہ معنی سمجھ میں آجاتے ہیں۔

(۲) مفہومِ مخالف:۔ یعنی لفظ سے یہ استدلال کرنا کہ جو حکم منطوق کے لئے ثابت کیا جارہا ہے اس کی نقیض غیر منطوق کے لئے ثابت ہے" مثلاً کسی کے قول "فجر کی نماز فرض ہے" سے یہ سمجھنا کے فجر کے علاوہ کوئی نماز فرض نہیں ہے۔

ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم یعنی مفہوم موافق بعینہ وہی ہے جیسے حنفیہ اپنی اصطلاح میں دلالۃ النص کے نام سے تعبیر کرتے ہیں قال فی ردالمحتار: **و هذا یسمیٰ عندنا دلالة النص وهو معتبر إتفاقاً**" (ردالمحتار ۱:۱۱۰) اور یہ بالاتفاق سبھی ائمہ کے نزدیک معتبر ہے۔

مفہوم مخالف کی چند مشہور اقسام

(۱) مفہومِ صفت:۔ یعنی منصوص علیہ کی ممکنہ صفات میں سے حکم کو کسی ایک صفت کے ساتھ خاص کر دینے سے یہ استدلال کرنا کہ اس صفت کی غیر موجودگی میں مذکورہ حکم کا وجود نہ ہوگا۔ مثلاً **فی الغنم السا ئمة زكوٰة**" سے یہ حکم مستنبط کرنا کہ غیر سائمہ (گھر پر چارہ کھانے والی) بکریوں پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

(۲) مفہومِ شرط:۔ یعنی کسی حکم کو کسی شرط کے ساتھ خاص کر دینے سے یہ سمجھنا کہ غیر مشروط کے لئے حکم مشروط کا مخالف حکم ثابت ہے، مثلاً ارشاد ربانی ﴿**وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ**﴾ سے یہ دلیل پکڑنا کہ جو مطلقہ بائنہ حاملہ نہ ہو اس کا نفقہ شوہر پر لازم نہیں ہے۔

(۳) مفہومِ غایت:۔ یعنی کسی انتہاء تک محدود حکم کے بارے میں یہ رائے قائم کرنا کہ انتہاء ختم ہوتے ہی ماقبلِ انتہاء حکم کی نقیض مابعدِ انتہاء کے لئے ثابت ہو جائے گی۔ مثلاً آیت ﴿**فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ**﴾ میں عدمِ حلیت کا حکم نکاح ثانی کی انتہاء تک محدود ہے، اس سے یہ استدلال کرنا کہ نکاح ہوتے ہی ماقبلِ نکاح حکم (عدمِ حلیت) کی نقیض (حلیت) کا ثبوت ہو جائے گا اور جماع کی شرط حلیت کے لئے نہ ہوگی۔

(۴) مفہومِ عدد:۔ جو حکم کسی خاص عدد کے ساتھ وارد ہو اس سے یہ دلیل پکڑنا کہ عدد مذکور کے علاوہ میں اس حکم کی نقیض ثابت ہے، مثلاً "**فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً**" سے یہ استدلال کرنا کہ اسی (۸۰) سے زائد کوڑے لگانے کی اجازت نہیں ہے۔

(۵) مفہومِ لقب:۔ یعنی حکم کو کسی اسمِ جامد (غیر مشتق) کے ساتھ معلق کر دینا مثلاً "**فی الغنم زكوٰة**" سے یہ سمجھنا کہ غنم کے علاوہ کسی جانور میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

ائمہ کا اختلاف

مفہوم کی بنیادی قسموں میں اول قسم یعنی مفہومِ موافق (جو دلالۃ النص کا دوسرا نام ہے) سبھی علماء وفقہاء کے نزدیک نصوص شرعیہ وغیر شرعیہ ہر جگہ معتبر ہے، اور مفہومِ مخالف کی اقسام میں مفہومِ لقب تو کسی کے نزدیک معتبر نہیں البتہ اس کے علاوہ بقیہ چار قسمیں شافعیہ کے نزدیک معتبر ہیں۔ اس کے برخلاف احناف کے نزدیک مفہومِ مخالف کی کوئی بھی قسم اکثر نصوص شرعیہ میں معتبر نہیں ہے۔ ہاں نصوص کے علاوہ دیگر لوگوں کے کلام میں اس کا اعتبار ممکن ہے۔ یہاں یہ بات ملحوظ رہے

کہ مفہوم مخالف کے قائلین کے نزدیک بھی یہ دلالت ظنی ہے، لہذا اگر کوئی واضح دلیل اس دلالت کے برخلاف آجائے تو دلالت کو چھوڑ دیا جائے گا اور اس دلیل پر عمل کیا جائے گا۔ مثلاً مفہومِ غایت سے معلوم ہوا کہ مطلقہ ثلاثہ نکاحِ ثانی کے بعد بغیر جماع کے شوہر کے حلال ہو جائے، مگر اس کے خلاف "حدیث عسیلہ" وارد ہے، جس میں آنحضرت ﷺ نے وضاحت فرمادی کہ مطلقہ ثلاثہ شوہر اول کے لئے اس وقت تک کے لئے حلال نہیں ہوسکتی جب تک کہ شوہر ثانی اس سے جماع نہ کر لے۔ چنانچہ ارشاد نبوی ﷺ ہے "لا احتی تذوقی عسیلته و یذوق عسیلتك (مسلم شریف) لہذا اس مسئلہ میں مفہوم مخالف کی دلالت کو نظر انداز کر کے حدیث پر عمل کرنا لازم ہوگا، یہی بشمول شافعیہ جمہور علماء کا مسلک ہے۔

مفہوم مخالف کہاں معتبر ہے؟

اگر چہ حنفیہ کا ظاہر مذہب مفہوم مخالف کے بارے میں یہ ہے کہ اس کا کہیں بھی اعتبار نہیں ہے، لیکن متاخرین علماء کی صراحتوں کے بموجب فقہی روایات اور لوگوں کی عام بول چال میں مفہومِ مخالف کی تمام اقسام کا اعتبار کیا گیا ہے، حتی کہ مفہومِ لقب کا بھی۔

شیخ جلال الدین خبازی نے شمس الائمہ کردریؒ سے نقل کیا ہے کہ عموماً حضرت شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کے خطابات میں کسی شيء پر خاص طور پر حکم لگانا اس کے علاوہ سے نفی کی دلیل نہیں ہوتا، لیکن لوگوں کی عام بول چال، عرف و معاملات اور عقلی دلائل میں اس تخصیص کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور یہ بات علماء متاخرین کے یہاں مشہور و معروف اور رائج ہے۔

ضروری تنبیه

حنفیہ کے نزدیک جہاں جہاں نصوصِ شرعیہ میں مفہومِ مخالف معتبر نہ ہونے کی بات آئی ہے وہ کلی نہیں بلکہ اکثری ہے ، اسی وجہ سے ماقبل میں اکثر کی قید لگادی ہے۔ کیونکہ حنفی فقہاء و متکلمین نے ان نصوصِ شرعیہ میں مفہومِ مخالف کو معتبر مانا ہے جن کا تعلق عقوبات سے ہے۔ چنانچہ درمختار میں صاحبِ نہایہ کا یہ قول قہستانی کے حوالہ سے نقل کیا گیا کہ "المفهوم معتبر فی نص العقوبة كما فی قوله تعالیٰ ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ یعنی عقوبات سے متعلق نصوص میں مفہومِ مخالف کا اعتبار ہے، مثلاً ارشادِ خداوندی ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ مؤمنین اللہ تعالیٰ کے دیدار سے محروم نہیں رکھے جائیں گے، کیونکہ اگر یہ معنی نہ لئے جائیں تو پھر کفار کے لئے "حجب" کی سزا کا کوئی مطلب ہی نہیں رہے گا۔ علامہ شامیؒ ردالمحتار میں لکھتے ہیں:

اس لئے کہ علماءِ اہل سنت نے رؤیت باری تعالیٰ کے جواز کے منجملہ دلائل میں اس آیت "كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ الخ" کو بھی ذکر کیا ہے بایں طور کہ رؤیت سے محرومی کو کافروں کے لئے سزا کے درجہ میں رکھا گیا اس سے مفہومِ مخالف کے طریقہ پر یہ معلوم ہوا کہ اہلِ ایمان محجوب اور محروم نہیں رہیں گے کیونکہ اگر وہ بھی اس محرومی میں کفار کی صف میں ہوتے تو اسے کافروں کے لئے سزا نہ بنایا جاتا۔ (شامی: ۱/۱۱۱، فتویٰ نویسی کے رہنما اصول از ص ۲۸۵ تا ص ۲۹۰)

۲۴۳قاعدہ :-المقرلهٔ إذا كذب المقربطل إقرارهٔ .

ترجمہ:- مقرلہٗ جب مقر کی تکذیب کردے تو اس کا اقرار باطل ہو جائے گا۔

تشریح:-بدائع میں کہا ہے کہ اقرار دو چیزوں کی وجہ سے باطل ہو جاتا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ مقر نے حقوق العباد میں سے کسی حق کا اقرار کیا اور مقرلہٗ نے اس کی تکذیب کردی تو یہ اقرار باطل ہو جائے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ مقر کا اقرار مقر بہ کے لزوم کی دلیل ہے اور مقرلہٗ کا تکذیب کرنا عدمِ لزوم کی دلیل ہے، چنانچہ لزوم کا ثبوت یقینی طور پر نہیں ہوا لہذا شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے ثبوت نہ ہوگا۔

اور دوسری چیز جس سے اقرار باطل ہو جاتا ہے وہ مقر کا اپنے اقرار سے رجوع کر لینا ہے لیکن یہ یاد رہے کہ اس دوسری چیز کا تعلق ان حقوق کے ساتھ ہے جو خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں جیسے حدِ زنا، حدِ سرقہ، حدِ شرب کہ یہ تمام حقوق خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں۔ اب اگر مقر نے ان کے اقرار کے بعد انکار کر دیا تو اقرار باطل ہو جائے گا اس لئے کہ انکار کی وجہ سے یہ احتمال پیدا ہو گیا کہ شاید وہ اپنے انکار میں سچا ہو اور جب انکار میں صادق ہونے کا احتمال ہے تو اقرار میں جھوٹا ہوگا لہذا وجوبِ حد میں شبہ ہو گیا اور شبہ کی وجہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں، نیز اس کا انکار خواہ قضاء سے پہلے ہو یا بعد میں یا حد جاری کرنے کے بعد پوری کرنے سے پہلے پہلے انکار ہو چنانچہ کوڑے کی حد میں پورے لگنے سے پہلے انکار کر لے یا رجم میں موت سے پہلے پہلے انکار کر لے ان تمام صورتوں میں حدود ساقط ہو جائیں گی۔ ہاں البتہ حدِ سرقہ میں انکار کی وجہ سے صرف قطعِ ید ساقط ہوگا البتہ مال کا وجوب بدستور باقی رہے گا اس لئے کہ سرقہ کے اقرار سے مال کا بھی اقرار ہے جو بندے کا حق ہے اور بندے کا حق انکار سے ساقط نہیں ہوتا۔ اور حد قذف اور قصاص یہ دونوں بندوں کے حقوق ہیں لہذا انکار سے ساقط نہیں ہوں گے۔ (بدائع:۶؍۲۷)

علامہ حمویؒ نے بیان فرمایا ہے کہ مقرلہٗ جب مقر کی تکذیب کردے تو اس کا اقرار باطل ہو جائے گا اب مقرلہٗ کی تصدیق کی وجہ سے اقرار ثابت نہ ہوگا۔ ہاں اگر مقر دوبارہ اقرار کر لے اور مقرلہٗ اس کی تصدیق کر لے تو یہ اقرار صحیح ہوگا اس لئے کہ دوسری مرتبہ اقرار از سرِ نو اقرار ہے اور مقرلہٗ نے اس کی تصدیق بھی کر لی ہے لہذا یہ اقرار ثانی صحیح ہو جائے گا۔

اشباہ وشامی میں یہ قاعدہ بیان کرنے کے بعد چند مسائل کا استثناء کیا ہے، ان میں سے ایک حریت کا اقرار ہے کہ وہ رد کرنے سے باطل نہ ہوگا۔ علامہ شامی نے بیان فرمایا ہے کہ کسی کے قبضہ میں غلام ہو اور وہ اس غلام کی حریت کا اقرار کرے تو اس کی حریت ثابت ہو جائے گی اگرچہ غلام اس کی تکذیب کرے۔ (۲) دوسرا مسئلہ طلاق ہے۔ (۳) عتاق ہے۔ ان دونوں کا اقرار بھی رد سے باطل نہیں ہوگا۔ شامی میں یہ علت بیان فرمائی ہے کہ ان دونوں میں اسقاطِ محضہ کا معنی ہے جو صرف مسقط سے تام ہو جائے گا لہذا اس میں رد وغیرہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ (۴) رقیت کا اقرار ہے کہ وہ بھی رد کرنے سے باطل نہ ہوگا، چنانچہ اگر کسی نے کسی دوسرے شخص سے کہا کہ میں تیرا غلام ہوں اور مقرلہٗ نے تکذیب کردی پھر تصدیق کر لی تو مقر، مقرلہٗ کا غلام ہو جائے گا اس لئے کہ رقیت کا اقرار رد کرنے سے باطل نہیں ہوتا، لیکن رقیت کے اقرار میں مقرلہٗ کی تصدیق رقیت کے

ثبوت کے لئے ضروری ہوگی۔ (۵) نسب کا اقرار بھی رد کرنے سے باطل نہیں ہوگا۔ (۶) ولاء عتاقہ۔ اخیری دو میں مقرلہٗ کی تصدیق ضروری ہے چنانچہ بدائع میں بھی کہا ہے کہ یہ دونوں تصدیق کے بغیر ثابت نہیں ہوں گے۔ ہاں اگر مقرلہٗ نے تکذیب کردی پھر تصدیق کردی تب بھی ان کا ثبوت ہوجائے گا اس لئے کہ یہ ان مسائل میں سے ہیں جو رد کرنے سے باطل نہیں ہوتے۔ اس لئے کہ ان کے اقرار سے یہ ثابت ہوجائیں گے اب وہ نقض کا احتمال نہیں رکھتے لہذا مقرلہٗ تکذیب کے بعد تصدیق کرلے تب بھی ان کا اقرار صحیح ہوجائے گا۔ (۷) ساتواں مسئلہ وقف ہے۔ شامی واشباہ میں ہے کہ کسی نے اپنی زمین کے متعلق یہ اقرار کیا کہ یہ زمین ان دو شخصوں پر اور ان کی اولاد اور ان کی نسل پر وقف ہے اور نسل ختم ہونے پر مساکین پر۔ لیکن دو مقرلہٗ میں سے ایک نے مقر کی تکذیب کردی اور اتفاق ایسا ہے کہ ان دونوں مقرلہٗ کی اولاد نہیں ہیں تو اس زمین کا نصف حصہ تصدیق کرنے والے مقرلہٗ کے لئے وقف ہوگا اور نصف آخر مساکین کے لئے ہوگا، لیکن اگر منکر تصدیق کرلے تو پھر نصف زمین کی آمدنی اس کے لئے ہوجائے گی اس لئے کہ وقف کا اقرار رد کرنے سے باطل نہیں ہوتا۔ ہاں یہ مسئلہ اس صورت کے برخلاف ہے کہ کسی نے کسی کے لئے زمین کا اقرار کیا اور مقرلہٗ نے تکذیب کردی تو یہ اقرار باطل ہوجائے گا، اب تصدیق کی وجہ سے وہ زمین مقرلہٗ کے لئے نہیں ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں جب مقرلہٗ نے تکذیب کردی تو وہ زمین مقر کی ملک میں واپس لوٹ آئیگی اب پہلے اقرار کا اثر ختم ہوگیا لہذا اگر دوبارہ اقرار کرے اور مقرلہٗ تصدیق کرے تو پھر زمین اس کے لئے ہوگی۔ اور زمین کے متعلق وقف کے اقرار سے وہ زمین مقر کی ملکیت سے نکل جائے گی اور مقرلہٗ کی تکذیب سے وہ زمین ان دونوں میں سے کسی کی ملکیت میں داخل نہیں ہوگی لہذا جب مقرلہٗ تصدیق کرلے تو پھر وہ زمین اس کی طرف لوٹ آئے گی۔ (شامی دار الکتاب: ۳۴۵/۸۔ شرح الحموی علی الاشباہ: ۳۰۵/۲۔ بدائع: ۲۶۴/۶)

۳۴٤ قاعدہ:- المقر إن صار مكذبا في إقراره يسقط إقراره .

ترجمہ:- مقر اگر اپنے اقرار میں جھوٹا ثابت ہوجائے تو اس کا اقرار ساقط ہوجائے گا۔

تشریح:- اگر مقر کی تکذیب کسی بینہ یا اس کے ظاہر حال وغیرہ سے ہو رہی ہو تو اس کے اقرار سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا مثلاً بدائع میں ہے کہ مثلاً کسی شخص نے ایک لڑکے کے متعلق یہ اقرار کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے لیکن وہ لڑکا اتنی عمر کا ہے کہ اس جیسا اس جیسے سے پیدا نہیں ہوسکتا تو اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا بیٹا ہونا محال ہے لہذا مقر کا اپنے اقرار میں جھوٹا ہونا بالیقین ثابت ہوگیا لہذا اس کے اقرار سے کوئی حکم ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح مقر نے جس شخص کے متعلق اپنے بیٹے ہونے کا اقرار کیا ہے وہ اپنے علاوہ سے معروف النسب نہ ہو اس لئے کہ اگر وہ مقربہ اپنے علاوہ سے معروف النسب ہوگا تو اب مقر کا اپنے اقرار میں جھوٹا ہونا ثابت ہوگیا اس لئے اب اس سے نسب ثابت نہیں ہوسکتا۔ (بدائع: ۲۶۴/۶)

اشباہ میں اس قاعدہ کی یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ مثلاً مشتری نے ہزار کے عوض خریدنے کا دعوی (اقرار) کیا اور بائع نے دو ہزار کے عوض کا، اور بائع نے اپنی بات بینہ سے ثابت کردی تو اب مشتری کا اپنے اقرار میں جھوٹا ہونا شرعاً ثابت

ہوگیا۔ اب اگر اس مبیع میں کسی کے لئے حق شفعہ ثابت ہوگیا تو وہ دو ہزار کے عوض لے گا اور مشتری کے اقرار کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ دوسرا مسئلہ یہ ذکر کیا ہے کہ مشتری نے مبیع کے متعلق یہ اقرار کیا کہ یہ مبیع بائع کی ہے اور مشتری ہی کے قبضہ میں مبیع تھی کہ اس کا کوئی حق دار نکل آیا اور بینہ کی وجہ سے قاضی نے اس مبیع کے متعلق یہ فیصلہ کر دیا کہ یہ مبیع مستحق کی ہے تو جب بینہ سے وہ مبیع بائع کے علاوہ کے لئے ثابت ہوگئی تو مشتری کا یہ اقرار کہ یہ مبیع بائع کی ہے اس میں وہ جھوٹا ثابت ہوگیا لہذا اس کے اقرار کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور وہ بائع سے ثمن کو واپس لے لے گا۔

اشباہ میں آگے چل کر بیان فرمایا ہے کہ اس قاعدہ سے یہ مسئلہ مستثنیٰ ہے کہ اگر مشتری نے بائع سے غلام خریدا پھر مشتری نے یہ اقرار کیا کہ بائع نے غلام کو بیع سے پہلے آزاد کر دیا تھا لیکن بائع نے اس کی تکذیب کر دی تو مشتری پر ثمن کا فیصلہ کر دیا جائے گا اور جب ثمن کا فیصلہ کیا گیا تو مطلب یہ ہوا کہ مشتری اپنے اقرار میں جھوٹا ہے لہذا اس کا اقرار باطل ہونا چاہئے لیکن اس مسئلہ میں مشتری کا غلام کے عتق کا اقرار باطل نہیں ہوگا اور غلام آزاد شمار ہوگا اور ثمن بھی لازم ہوگا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۳۱۳/۲)

۳۴۵ قاعدہ:- المقضي عليه في حادثة لا تسمع دعواه ولا بينته.

ترجمہ:- جس شخص کے خلاف کسی حادثہ میں فیصلہ کیا گیا (تو اب فیصلہ کے بعد) اس کے دعوی اور بینہ کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

تشریح:- قاعدہ سمجھنے سے پہلے اتنی بات سمجھ لو کہ قضاء (فیصلہ) دو طرح کا ہوتا ہے (۱) قضاء الزام (۲) قضاء ترک۔ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ قضاءِ الزام کی صورت میں جس حادثہ میں جو مقضی علیہ ہوگیا، فیصلہ کے بعد اس حادثہ میں وہ کبھی بھی مقضی لہٗ نہیں ہوسکتا۔ اور قضاء ترک میں مقضی علیہ، مقضی لہٗ ہوسکتا ہے۔

اب قاعدہ کا مفہوم سمجھو کہ قاعدہ میں قضاء سے مراد قضاء الزام ہے نہ کہ قضاء ترک۔ لہذا کسی حادثہ میں جس کے خلاف قضاء الزام ہوا تو اب قضاء کے بعد اس مقضی علیہ کے دعوی اور بینہ کو اس حادثہ میں قبول نہیں کیا جائے گا۔ (مثلا بائع اور مشتری کے درمیان ثمن کی ادائیگی کے متعلق اختلاف ہوجائے اور بائع بینہ سے ثابت کر دے کہ ثمن کی ادائیگی باقی ہے تو قاضی نے مشتری کے خلاف فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ قضاء الزام ہے کہ اس کی وجہ سے مشتری پر ثمن کی ادائیگی کو لازم کیا جارہا ہے تو اب فیصلہ کے بعد مشتری دعوی کرے اور بینہ پیش کر دے کہ ثمن ادا کر دیا ہے تو اس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح موجر اور مستأجر کے درمیان اختلاف کی صورت میں بھی قضاءِ الزام ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی مکان، دوکان زمین وغیرہ کے متعلق اختلاف ہوجائے تو ان میں قضاءِ الزام ہوتا ہے۔ لہذا ان تمام صورتوں میں مقضی علیہ کے دعوی اور بینہ کو قبول نہیں کیا جائے گا)

قاعدہ میں قضاء سے مراد قضاءِ ترک نہیں اس لئے کہ قضاءِ ترک میں تو قضاء کے بعد مقضی علیہ کے دعوی اور بینہ کو قبول کیا جاتا ہے اور وہ مقضی لہٗ بن جاتا ہے۔ مثلا کسی شخص کی نہر دوسرے کی زمین میں ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک نہر والے کے لئے حریم نہیں ہوگا مگر اس پر وہ بینہ قائم کر دے۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک نہر والے کے لئے نہر کی پٹری ہوگی جس پر وہ چل

سکے اور نہر کی دیکھ بھال کر سکے اور ضرورت کے وقت اس میں مٹی وغیرہ ڈال سکے۔ اختلافی مسئلہ سمجھنے کے بعد اب قضاء ترک کو سمجھو کہ اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ کسی نے امام کی اجازت سے بنجر زمین میں نہر کھودی تو امام صاحبؒ کے نزدیک صرف اس کے لئے نہر ہوگی اور حریم (پٹری) پر اس کا کوئی حق نہ ہوگا۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک نہر کے ساتھ ساتھ اس کی دونوں جانب حریم یعنی اتنی زمین کا بھی وہ مالک ہوگا جو دونوں جانب پٹری کے برابر ہو۔ اب اگر اس نہر والے اور اس کے اطراف کی زمین والے کے درمیان اختلاف اور منازعہ ہو جائے حریم کے متعلق۔ تو چونکہ حضرات صاحبینؒ کے قول کے مطابق نہر والے کے لئے حریم ہوتا ہے تو ظاہر حال اس کی موافقت کرے گا۔ اور امام صاحبؒ کے قول کے مطابق صاحبِ نہر حریم کا مستحق نہیں ہوتا اس لئے ظاہر حال زمین والے کی موافقت نہیں کرے گا۔ اور اس مسئلہ میں قضاء قضاءِ ترک ہوگا، وہ اس طریقہ پر کہ یا تو یہ فیصلہ ہوگا کہ حریم زمین والے کے قبضہ میں رہنے دیا جائے جیسا کہ امام صاحبؒ کا مذہب ہے یا پھر اس کو نہر والے کے قبضہ میں رہنے کا فیصلہ ہوگا جیسا کہ حضرات صاحبینؒ کا مذہب ہے۔ بہر حال جو بھی فیصلہ ہو وہ ترک کا ہوگا یا تو اس حریم کو زمین والے کے قبضہ میں ترک کا فیصلہ ہوگا یا نہر والے کے قبضہ میں ترک کا فیصلہ ہوگا۔ قضاءِ الزام نہ ہوگا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۲/۱۸۷)

علامہ ابن نجیم نے قاعدہ ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ قضاءِ الزام میں اگر چہ مقضی علیہ کے دعوی اور بینہ کو قبول نہیں کیا جاتا مگر اس قاعدہ سے چار مسائل مستثنی ہیں کہ ان میں دعوی اور بینہ کو قبول کیا جائے گا اور اس کے موافق فیصلہ کیا جائے گا۔

(۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جب مقضی علیہ یہ دعوی کرے کہ جس چیز کا فیصلہ مدعی کے لئے گیا ہے اس کی مجھے مدعی کی طرف سے ملکیت حاصل ہو چکی تھی اور اپنے دعوی پر بینہ پیش کر دے تو اب اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ (۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مقضی علیہ نے یہ دعوی کیا کہ جس جانور کے بچہ کا مدعی کے لئے فیصلہ کیا گیا ہے وہ بچہ میری ملک میں جنا گیا ہے یعنی اس کی ماں میری ملک میں تھی اور یہ بچہ جنا گیا لہذا اس پر بالیقین میری ملک ثابت ہے اور اس پر بینہ پیش کر دے یا مقضی علیہ یہ دعوی کرے یہ بچہ بائع کی ملک میں جنا گیا اور بائع سے اس کی ماں خریدی گئی تو نتاج بھی اس کے ساتھ آ گیا یا یہ دعوی کرے کہ یہ بچہ میرے مورث کی ملک میں جنا گیا، ان تمام صورتوں میں مقضی علیہ کے دعوی و بینہ کو قبول کیا جائے گا اور اب وہ مقضی لہٗ ہوگا۔ (۳) تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ فیصلہ کے بعد مقضی علیہ فیصلہ کے باطل کرنے پر دلیل پیش کر دے، مثلاً اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ مقضی لہٗ نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ جس چیز کا اس کے لئے فیصلہ کیا گیا وہ اس کے لئے حرام ہے اور اس نے ایک آدمی کو کہا کہ وہ اس کے لئے اس شي کو مقضی علیہ سے خرید لے، جب یہ بات دلیل سے ثابت ہو جائے تو قاضی کا فیصلہ باطل ہو جائے گا اور مقضی علیہ کے دعوی و بینہ کو قبول کیا جائے گا۔ (۴) چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ نکول کی وجہ سے فیصلہ کرنے کے بعد مقضی علیہ (ناکل) بینہ پیش کر دے تو اس کے دعوی اور بینہ کو قبول کیا جائے گا۔ مثلاً کسی شخص کے قبضہ میں ایک غلام تھا اور کسی نے اپنا غلام ہونے کا دعوی کیا تو مدعی علیہ نے دعوی کو جھٹلایا تو اس سے قسم کا مطالبہ کیا گیا لیکن وہ قسم سے باز رہا جس کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کر دیا پھر مقضی علیہ نے بینہ پیش کر دیا کہ اس نے اس غلام کو مدعی سے خریدا تھا تو

س کے بینہ قبول ہوں گے۔ خانیہ میں ہے کہ اس وقت بینہ کو قبول کیا جائے گا جب کہ وہ ایسی گواہی دے کہ مقضی علیہ نے مدعی سے اس غلام کو قضاء کے بعد خرید لیا ہے۔ اور دوسری جگہ یہ عبارت ہے کہ وہ یہ دعوی کرے کہ اس سے خصومت سے پہلے خرید لیا تھا اور اس پر بینہ پیش کردے تو دعوی اور بینہ کو قبول کیا جائے گا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱۸۹/۲)

۳۴۶ قاعدہ:- الملك الثابت للوارث هو الملك الذى كان للمورث .

ترجمہ:- وارث کے لئے ثابت ہونے والی ملک وہی ہے جو مورث کے لئے تھی۔

تشریح:- شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ پر یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ اگر کوئی غلام ماسور تھا مسلمانوں کے قبضہ میں پھر ایک شخص نے اس کو خرید لیا پھر اس کا مالک آ گیا تو اس کا مالک اس غلام کو مشتری کے پاس سے اتنی قیمت کے عوض خرید سکتا ہے جتنی قیمت میں مشتری نے خریدا تھا۔ اور اگر مشتری کا انتقال ہو جائے تو پھر اس کے وارث سے بھی اسی قیمت کے عوض خرید سکتا ہے اس لئے کہ وارث کے لئے ثابت ہونے والی ملکیت وہی ہے جو مورث کے لئے تھی تو جس طرح مورث سے خرید سکتا ہے اسی طرح اس کے وارث سے بھی خرید سکتا ہے۔ جس طرح کہ اگر مورث نے کوئی شي خریدی اور اس میں عیب کا علم ہوا تو مورث کو عیب کی وجہ سے مبیع واپس کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ لیکن اگر مورث کے مرنے کے بعد وارث اس مبیع میں عیب پر مطلع ہو تو وارث کو بھی یہ اختیار حاصل ہوگا کہ مبیع مورث کے بائع پر واپس کردے اس کی وجہ یہ ہے کہ وارث کے لئے ثابت ہونے والی ملکیت وہی ہے جو مورث کے لئے تھی لہذا جس طرح مورث کو خیارِ عیب حاصل تھا اسی طرح اس کے وارث کو بھی حاصل ہوگا۔ (شرح سیر کبیر: ۱۸۲/۵)

عالمگیری میں خیار عیب کے باب میں کہا ہے کہ خیار عیب موروث ہوگا "وکان موروثا" (عالمگیری: ۶۶/۳)

شرح مجلّہ میں کہا ہے کہ خیار عیب بلا شرط مشتری کے لئے ثابت ہوگا اور خیار عیب موروث ہوگا اس لئے کہ مورث مبیع کا عیب سے صحیح سالم ہونے کے ساتھ مستحق ہوا ہے لہذا اس کی وفات کے بعد اس کا وارث بھی مبیع کو خیار عیب کی وجہ سے واپس کرسکتا ہے۔ (شرح مجلّہ: ۱۷۹/۱)

۳۴۷ قاعدہ:- الملك لا يثبت إبتداء بغير سبب .

ترجمہ:- ابتداء میں بغیر سبب کے ملک ثابت نہیں ہوگی۔

تشریح:- قاعدہ کا مفہوم بہت واضح ہے۔ چنانچہ کسی بھی انسان کی ملک میں جتنی مملوکہ اشیاء ہیں ان تمام میں ملکیت کے ثبوت کے لئے ابتداء میں کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوگا۔ خواہ سبب کوئی بھی ہو۔ ثبوتِ ملک کے اسباب بہت سارے ہیں مثلاً بیع وشراء، صدقہ وہبہ، میراث ووصیت، مباح الاصل اشیاء میں احراز، ارض اموات میں احیاء وغیرہ۔ خلاصہ یہ کہ بغیر سبب کے کوئی شخص کسی بھی چیز کا مالک نہیں ہوسکتا۔ لہذا اسباب ملک میں سے کسی سبب کے وجود کے بغیر کسی نے کسی شي پر قبضہ کرلیا خواہ غلط دعوی اور بینہ پیش کر کے یا سرقہ، غصب وغیرہ کے ذریعہ تو اس شخص کے اس غلط طریقہ سے قبضہ کی وجہ سے اسی شي کا مالک نہیں ہوگا اس لئے کہ کوئی بھی سبب ملک پایا نہیں گیا اور جب مالک نہیں ہوا تو اس کا اس شي میں تصرف بھی باطل

ہوگا۔ چنانچہ اگر غاصب دعوی اور بینہ سے حاصل کردہ شي کو جب اس نے کسی کو فروخت کردیا یا ہبہ کردیا پھر اصل مالک نے بینہ سے اپنی ملک ثابت کردی تو پہلے والے تمام تصرفات باطل ہوں گے اور وہ شي اصل مالک تک لوٹا دی جائے گی ــــ اسی طرح سرقہ، غصب بھی ملک کا سبب نہیں ہے بلکہ شي مغصوب کو واپس کرنا ضروری ہوگا، جیسا کہ قاعدہ:۱۹۶"الغصب ليس بموجب للملك بنفسه" میں تفصیل جان چکے۔

۳۴۸ قاعدہ:-الملك المطلق أزيد من المقيد و الملك بالسبب مقتصر على وقت السبب .

ترجمہ:مطلق میں ملک مقید کے مقابلہ میں زیادتی کا معنی ہے اور ملک بالسبب سبب کے وقت پر منحصر ہوتا ہے۔

تشریح:- مثلاً: مدعی نے ملکِ مطلق کا دعویٰ یعنی ملک کے کسی سبب کا تذکرہ نہیں کیا اور شاہدوں نے ملک بسبب کی شہادت دی تو یہ شہادت قابل قبول ہوگی، اس لیے کہ دعویٰ میں زیادتی کا معنی ہے اور شہادت میں کمی کا معنی ہے۔ وہ اس طریقہ پر کہ شاہدوں کی شہادت سے ملک اسی سبب پر منحصر ہے، جب کہ ملکِ مطلق کے دعویٰ میں کوئی سبب خاص نہیں، بلکہ جس سبب کی وجہ سے بھی ملکیت ثابت ہو، خواہ اسی سبب سے جس کی شاہدوں نے شہادت دی ہے یا اس کے علاوہ کسی اور سبب سے۔

اسی طرح اگر کسی مدعی نے نتاج کا دعویٰ کیا یعنی یہ دعویٰ کیا کہ یہ بچہ اس بھینس نے جنا ہے، اور بھینس پر اس کی ملکیت ثابت ہے، اس میں سب کا اتفاق ہے اور جب اس نے یہ دعویٰ کیا کہ اسی بھینس کا یہ نتاج ہے تو مطلب یہ ہوا کہ اس پر بالیقین میری ملکیت ثابت ہے، اور شاہدوں نے ملکِ مطلق کی شہادت دی تو اس شہادت میں دعویٰ کے مقابل کمی کا معنی ہے اس لیے کہ شہادت میں یقین کا معنی نہیں ہے جتنا کہ نتاج کے دعویٰ میں یقین کا معنی ہے۔ (شامی دار الکتاب:۱۹۱/۸)

۳۴۹ قاعدہ:-الممتنع عادة كالممتنع حقيقة .

ترجمہ:- جو چیز عادۃً ممتنع (محال) ہو وہ حقیقۃً ممتنع (محال) کے مانند ہے۔

تشریح:- شامی میں ہے کہ دعوی کی صحت کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایسی چیز کا دعوی کرے جس کا ثبوت ممکن ہو اور ایسی چیز کا دعوی جو عقلاً و عادۃً محال ہو باطل ہے اس لئے کہ محالِ عقلی میں محال کے دعوی میں مدعی کا اپنے دعوی میں جھوٹا ہونے کا یقین ہے اور جھوٹا دعوی باطل ہے۔ محالِ عقلی کی مثال یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص ایسے شخص کے بارے میں اپنا بیٹا ہونے کا دعوی کرے کہ جس کا نسب اس کے علاوہ سے ثابت ہے اور وہ غیر سے معروف النسب ہے۔ اسی طرح ایسے شخص کے بارے میں بیٹا ہونے کا دعوی کرے کہ اس جیسا بیٹا اِس جیسے سے پیدا نہیں ہوسکتا۔ مثلاً جس کے بارے میں بیٹا ہونے کا دعوی کرتا ہے وہ مدعی سے بڑا ہے یا اس کے ہم عمر ہے۔ اسی طرح جو چیز عادۃً محال ہو اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص جو فقر میں مشہور ہو کسی دوسرے پر مالِ عظیم کا دعوی کرے کہ میں نے اس کو اتنا مال ایک ہی دفعہ میں قرض دیا تھا یا یہ دعوی کرے کہ اس نے مجھ سے اتنا مال غصب کرلیا تھا تب بھی ظاہر یہی ہے اس کا دعوی مسموع نہ ہو اس لئے کہ اس شخص کا بھی اپنے دعوی میں جھوٹا ہونا یقینی ہے۔ دوسری صورت میں یہ شرط ہے کہ وہ فقیر یہ دعوی کرے کہ اس کو میں نے اتنا مال ایک ہی دفعہ میں قرض

دیا تھا یا ایک ہی وقت میں اس نے غصب کیا تھا اس لئے کہ یہ تو ممکن ہے کہ فقیر آدمی کسی کو تھوڑا تھوڑا مال قرض دیتا رہے یہاں تک کہ اس آدمی پر اتنا قرض ہو جائے کہ اتنا قرض ایسا فقیر ایک ہی دفعہ میں دے نہیں سکتا۔ (شامی دار الکتاب: ۸/۲۵۳)

قاعدہ کا مفہوم واضح ہو گیا کہ جس طرح کوئی شئ حقیقۃً محال ہو ممکن ہی نہ ہو اس کا دعوی باطل ہے اسی طرح محالِ عقلی و عادی کا بھی دعوٰی باطل ہوگا۔

۳۵۰ قاعدہ:-من استعجل شيئا قبل أوانه عوقب بحرمانه.

ترجمہ:- جو شخص کسی شئ کو قبل از وقت حاصل کرنا چاہے گا اس کی محرومی کی سزا بھگتنی پڑے گی۔

تشریح:- یعنی جو شخص کسی شئ سے اس کے وقت سے پہلے فائدہ اٹھانا چاہے گا اس کو یہ سزا دی جائے گی کہ اس کو فائدہ اٹھانے سے محروم کر دیا جائے گا لہذا جو شخص جلد میراث حاصل کرنے کی غرض سے اپنے مورث کو عمدًا یا بطور شبہِ عمد یا خطاءً قتل کر دے گا تو وہ مورث کی میراث سے محروم کر دیا جائے گا۔ یعنی قاتل کو مورث کی میراث نہیں ملے گی، البتہ اگر قاتل قتل کا سبب ہوا ہوگا تو محروم نہیں ہوگا، کیونکہ قتل کا سبب ہونے والا حقیقی قاتل نہیں ہوتا، مثلاً ایک شخص کسی دوسرے کی مملوکہ زمین میں کنواں کھودے اور اس کنویں میں اس کھودنے والا کا مورث اگر گر کر ہلاک ہو جائے تو یہ کنواں کھودنے والا محروم نہیں ہوگا۔ بلکہ محض اس پر دیت واجب ہوگی۔ اس قاعدہ میں محرومی کو کسی قید سے مقید نہیں کیا ہے بلکہ مطلق چھوڑا گیا ہے، حالانکہ اس کے لئے ایک قید معتبر ہے وہ یہ کہ یہ قتل کرنا بصورت قصاص یا کسی دیگر شرعی حق کی بناء پر واقع نہ ہوا ہو چنانچہ اگر ایک عادل وارث اپنے مورث کو باغی ہونے کے سبب قتل کر دے گا تو یہ اس کی میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ یہ قتل بحکم شرعی تھا۔ یا یہ کہ باغیوں کو پورا غلبہ حاصل ہو چکا ہو اور ان میں سے کوئی فرد اپنے آپ کو حق پر تصور کرتے ہوئے اہلِ عدل میں سے اپنے کسی مورث کو قتل کر دے تو یہ اس مورث کا وارث ہوگا۔ کیونکہ قاتل اس صورت میں اپنے آپ کو اہلِ حق سے تصور کئے ہوئے تھا۔ اور اس کے نزدیک اس کا مقابل باغی تھا، چنانچہ باغیوں کے احکام کے باب میں کہا گیا ہے کہ یہ لوگ ہر صغیرہ و کبیرہ گناہ کے مرتکب کے خون کو حلال تصور کرتے ہیں اس وجہ سے زیلعی نے لکھا ہے کہ وہ قاتل میراث سے محروم ہوگا جس نے ظالمانہ قتل قصدًا کیا ہوگا۔ لیکن جو باغی اپنے آپ کو حق پر تصور کر کے اپنے مقابل اہلِ حق کو قتل کر دے گا وہ میراث سے محروم نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص مرض الموت میں اپنی زوجہ کو تین طلاق یا طلاق بائنہ دے دے گا تاکہ اس کی زوجہ اس کی میراث سے محروم ہو جائے تو ایسے شخص کی زوجہ اس کی وارث ہوگی اور مریض کو اس کے ارادے کے نتیجہ سے محروم کر دیا جائے گا۔ حموی نے اشباہ کی شرح میں اس موقع پر یہ اعتراض کیا ہے کہ میت کے متعلق اس کے مرنے کے بعد یہ کہنا کہ اس کو اس کے ارادے سے محروم رکھا جائے گا، غیر صحیح ہے کیونکہ اس صورت میں میت محروم نہیں ہے بلکہ وارث محروم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کے مرنے کے بعد محرومی کا حکم دیا جائے گا جو وارث کے حق میں تو صحیح ہو سکے گا لیکن میت کے حق میں صحیح نہ ہو سکے گا۔

اشباہ میں کہا ہے کہ چند مسائل اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔

(۱) یہ کہ اِم ولد لونڈی اگر اپنے آقاء کو قتل کر دے گی تب بھی آزاد ہو جائے گی آزادی سے محروم نہ ہوگی۔

(۲) یہ کہ مدبر غلام اگر اپنے آقاء کو قتل کردے گا تو آزاد ہوجائے گا۔ اور کسب کے ذریعہ اپنی پوری قیمت ورثاء کو اداء کرنا ہوگی، کیونکہ غلام کا مدبر کرنا موت کے بعد تصرف کا نفاذ ہوتا ہے جو وصیت کے حکم میں متصور ہوتا ہے، اور یہ امر واضح ہے کہ قاتل کے حق میں وصیت صحیح نہیں ہوتی۔

(۳) یہ کہ اگر دائن اپنے مدیون کو قتل کردے تو اس کا میعادی دین فوری ادائیگی کے قابل ہوجائے گا۔

(۴) ایک شخص نے اپنے بیوی کو اس ارادے سے بیوی بنائے رکھا تھا کہ اس کے مرنے کے بعد یہ شوہر اس کا وارث ہو، حالانکہ زوجہ کے ساتھ اس کا برتاؤ شوہر جیسا نہ تھا۔

(۵) شوہر نے اپنی زوجہ کو طرح طرح کی تکالیف دیں تاکہ زوجہ خلع پر مجبور ہوجائے چنانچہ زوجہ نے خلع چاہا تو خلع نافذ ہوگا۔

(۶) ایک عورت نے نماز کے وقت حیض جاری ہوجانے کے لئے دوا استعمال کی جس سے حیض جاری ہوگیا اس پر اس نماز کی قضاء لازم نہ ہوگی۔

(۷) زکوۃ سے جان بچانے کے لئے ایک شخص نے سال تمام ہونے سے قبل اپنا مال فروخت کردیا یہ عمل صحیح ہوگا زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

(۸) رمضان مبارک کی شب میں ایک شخص نے اس ارادے سے دوا پی کہ وہ مریض ہوجائے تاکہ صبح کو روزہ نہ رکھنا پڑے اور صبح ہونے پر ایسا ہی ہوا، اس شخص کے لئے افطار جائز ہوگا۔ (شرح مجلہ ص ۴۱۳، شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۳۹۳)

۳۵۱ قاعدہ: -من التزم شيئا و لهُ شرط لنفوذهٖ فإن الذى هو شرط لنفوذ الأخر يكون فى الحكم سابقاً و الثانى لاحقاً و السابق يلزم للصحة و الجواز.

ترجمہ: - جس شخص نے اپنے اوپر ایسی شي کا التزام کیا کہ جس شي کہ نفاذ کے لئے کچھ شرطیں ہیں تو جو چیزیں دوسری شي کے نفاذ کی شرطیں ہوں گی وہ حکم میں سابق ہوں گی اور دوسری شي لاحق ہوگی اور سابق شي لاحق شي کے جواز وصحت کے لئے ضروری ہوتی ہے۔

تشریح: - قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے اوپر ایسی شي کو واجب کرے کہ جس شي کا وجود کسی شرط پر موقوف ہو کہ شرط کے بغیر وہ شي وجود میں نہ آسکتی ہو تو اس شرط کا درجہ حکم وعمل اور وجود میں مقدم ہوگا اس لئے کہ وہ شرط جو سابق ہوتی ہے اس شي کی صحت وجواز کے لئے ضروری ہوتی ہے لہذا اس کا مقدم ہونا ضروری ہوگا، مثلاً کسی شخص نے اپنے اوپر نماز کا التزام کیا تو نماز سے پہلے طہارت کا بھی التزام ہوگا اس لئے کہ طہارت نماز کے لئے شرط ہے لہذا نماز سے پہلے اس کا ہونا ضروری ہوگا۔ گویا کہ نماز کے التزام سے دو چیزوں کا التزام ہوگا ایک تو نماز اور ایک اس کی شرط یعنی طہارت۔ (اصول الکرخی ضمیمہ مع اصول البزدوی ص ۳۷۰)

۳۵۲ قاعدہ: -من ساعدهُ الظاهر فالقول قوله و البينة علىٰ من يدعى خلاف الظاهر.

ترجمہ: - ظاہر حال جس شخص کی موافقت کرے اس کی بات قبول کی جائے گی (یمین کے ساتھ) اور بینہ اس

شخص کے ذمہ ہوگا جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کرے۔

تشریح:- قاعدہ:۶۵ البینة لإثبات خلاف الظاهر و الیمین لإبقاء الأصل'' اور قاعدہ:۶۶ البینة للمدعي و الیمین علی من أنکر ''میں تفصیل کے ساتھ جان چکے ہوں کہ بینہ اس شخص کے ذمہ ہے جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کررہا ہے اور یمین اس کے ذمہ ہے جس کی موافقت ظاہر حال کررہا ہو اور وہاں اس کی وجہ اور دلیل کو بھی بیان کردیا گیا ہے۔

اِس قاعدہ میں بھی اسی بات کا بیان ہے کہ ظاہر حال جس کی موافقت کرے اس کی بات یمین کے ساتھ قبول کی جائے گی اور جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کرے اس کے ذمہ بینہ پیش کرنا ہوگا۔ یہاں صرف ہم قاعدہ کی مثال ذکر کرتے ہیں تفصیل قاعدہ:۶۶/۶۵ میں دیکھ لی جائے۔

بدائع کی کتاب الودیعۃ میں کہا ہے کہ مودِع اور مودَع کے درمیان ودیعت کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ مثلاً مودَع (امین) کا کہنا ہے کہ میں نے ودیعت کا مال تم تک واپس کردیا ہے، یا یوں کہے کہ ودیعت کا مال میرے پاس ہلاک ہوگیا۔ اور مالک (مودِع) کا کہنا ہے کہ تم نے بالقصد ہلاک کردیا ہے لہذا تعدی پائے جانے کی وجہ سے تم پر ضمان آئے گا اور میرا مال واپس کرنا ہوگا، تو ایسی صورت میں مودَع (امین) کا قول معتبر ہوگا کیونکہ ظاہر حال اس کی موافقت کررہا ہے اور وہ اس طریقہ پر کہ امین اصل بات کا قائل ہے اور اصل بات یہ ہے کہ میں نے امانت کی حفاظت میں کوئی کوتاہی نہیں کی ہے، لہذا میرا ذمہ ضمان کے ساتھ مشغول نہیں ہونا چاہئے اور قاعدہ پڑھ لیا ہے ''الأصل براءة الذمة'' لہذا امین کی بات معتبر ہوگی لیکن اس سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا تا کہ کوئی تہمت کا مسئلہ باقی نہ رہے۔ اور مودَع (امین) کے برخلاف مالک ایسی بات کا دعویٰ کررہا ہے جو اصل کے خلاف ہے اس لئے اس کی بات معتبر نہ ہوگی۔ (بدائع:۳۱۴/۵)

اس مثال کے قریب قریب یہ مسئلہ بھی ہے کہ مثلاً کسی شخص نے کسی دوسرے آدمی پر دین کا اور ضمان کا دعویٰ کیا اور وہ شخص اس کا منکر ہے تو منکر کی بات یمین کے ساتھ معتبر ہوگی اس لئے کہ منکر اصل بات کا قائل ہے یعنی ذمہ سے براءت کا اور مدعی خلاف اصل کا دعویٰ کرتا ہے لہذا اس کی بات بغیر بینہ کے معتبر نہ ہوگی۔ (اصول الکرخی ضمیمہ مع اصول البزدوی ص ۳۶۷)

۳۵۳ قاعدہ:- من سعی في نقض ماتم من جهته فسعیه مردود.

ترجمہ:- جو شخص اس چیز کے نقض کی سعی کرے گا جو اسی کی جانب سے تام ہو چکی ہے تو اس کی سعی مردود غیر مقبول ہوگی۔

تشریح:- مطلب یہ ہے کہ جو چیز کسی کی کوشش سے پایۂ تکمیل کو پہنچے اور بعد میں وہ شخص ایسی کوشش کرے جس سے وہ چیز اپنی حالت پر برقرار نہ رہ سکے تو اس کی کوشش غیر مقبول ہوگی اور اس کوشش کا کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہوگا، کیوں کہ جب وہ چیز اسی کی کوششوں سے پایۂ تکمیل کو پہنچی ہے اور بعد میں اس کے خلاف کوشش کرتا ہے یا اس کے خلاف دعویٰ کرتا ہے تو گویا وہ خود اپنی بات کو جھٹلا دیتا ہے۔ اس لئے اس کی کوشش اور دعویٰ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

عالمگیری میں ہے کہ کسی شخص نے دعوی کیا کہ مثلاً زید نے عمرو سے کپڑا خریدا ہے، اور دو گواہوں نے مدعی علیہ (عمرو) کے

خلاف گواہی دی اور قاضی نے خریدار کے حق میں فیصلہ کر دیا، پھر دو گواہوں میں سے ایک نے دعوی کیا کہ کپڑا اس کا ہے یا اس کے باپ کا ہے اور وہ اس کا وارث ہے تو اس کے دعوی کو سنا نہیں جائے گا۔ (عالمگیری: ۶۸/۴) کیونکہ جب اسی مدعی کی گواہی سے مشتری کی ملک ثابت ہو چکی ہے تو اب اس کا یہ دعوی اس کے نقض کا نا قابل اعتبار ہوگا۔

ہدایہ کا یہ مسئلہ بھی اس قاعدہ کی فروع میں سے ہے کہ فضولی نے دوسرے کے غلام کو مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا، پھر خریدار نے ثبوت پیش کر دیا کہ مالک نے فضولی کو خرید و فروخت کی اجازت نہیں دی تھی، خریدار اپنے بینہ (ثبوت) سے یہ چاہتا ہے کہ غلام کو واپس کر دے تو اس کے بینہ کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ (ہدایہ: ۹۱/۳) وجہ یہی ہے کہ خریدار نے عقد کو قبول کر کے اس کو پایۂ تکمیل تک پہونچا دیا ہے پھر بینہ کے ذریعہ سے اس کے نقض کو چاہتا ہے لہذا اس کی سعی غیر مقبول ہوگی۔

فتاوی قاضی خان میں کہا ہے کہ زید نے دعوی کیا کہ عمرو پر اس کے ایک ہزار روپئے ہیں، عمرو نے انکار کر دیا، لیکن اس نے انکار کے بعد زید کو کچھ رقم دیدی یا اس کے دعویٰ پر مصالحت کر لی، پھر عمرو نے ثبوت پیش کر دیا کہ زید نے اپنے دعوی میں یہ کہا تھا کہ میرا عمرو پر مال لینے سے پہلے یا صلح سے پہلے کچھ بھی نہیں تھا (جس کا تقاضہ یہ ہے کہ صلح کالعدم ہو اور اس نے جو رقم زید کو دی ہے زید وہ رقم واپس کر دے) تو صلح اور مال کی ادائیگی نافذ ہی سمجھا جائے گا۔ (قاضی خان علی حاشی عالمگیری: ۳۸۳/۲) کیونکہ جب اس نے مال دے دیا یا صلح کر لی تو اب یہ معاملہ اس کی جانب سے تام ہو چکا اور اس کا بینہ پیش کرنا اس کے نقض کی کوشش ہے جو غیر مقبول ہوگی۔

اشباہ میں اس قاعدہ کو بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ دو مسئلے اس قاعدہ سے مستثنی ہے (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے ایک غلام خریدا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر اس نے یہ دعوی کیا کہ بائع نے اس غلام کو تو مجھ سے بیع کرنے سے پہلے فلاں غائب شخص سے اس غلام کو اتنے ثمن کے عوض فروخت کر دیا ہے اور مشتری نے اس دعوی کو بینہ سے ثابت کر دیا تو اس کی بات قبول کر لی جائے گی (اگرچہ اس کی بات سے اس معاملہ کا نقض لازم آتا ہے جو اس کی جانب سے تام ہو چکا ہے)

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے کسی کو باندی ہبہ کی اور موہوب لہٗ نے اس باندی کو ام ولد بنا دیا پھر واہب نے دعوی کیا کہ اس باندی کو تو میں نے مدبر بنا لیا تھا یا ام ولد بنا لیا تھا اور اس کو دلیل سے ثابت کر دیا تو اس کی بات قبول کر لی جائے گی۔ اور باندی کو واپس لے لے گا اور موہوب لہٗ نے جو اس کی باندی سے وطی کے ذریعہ فائدہ اٹھایا ہے اس کے بدلے میں اس سے وطی کی اجرت کو وصول کر لے گا (اگرچہ اس دعوی میں بھی اس بات کا نقض ہے جو اس کی جانب سے تام ہو چکی ہے) علامہ ابن نجیم نے اس پر مزید چند مسائل کا اضافہ کیا ہے۔ (دیکھئے شرح الحموی علی الاشباہ: ۲۲۲/۲)

۳۵۴ قاعدہ:-من شك هل فعل شيئا أم لا فالأصل أنه لم يفعل .

ترجمہ:- جس کو شک ہو جائے کہ کیا اس نے وہ کام کیا ہے یا نہیں تو اصل یہ ہے کہ اس نے نہیں کیا۔

تشریح:- علامہ حموی نے فتح القدیر کے حوالہ سے بیان فرمایا ہے کہ پانی، حدث، نجاست، نماز، عتق، طلاق وغیرہ

میں شک سے فقہاء کی مراد یہ ہوتی ہے کہ شي کے وجود اور عدمِ وجود میں تردد ہو خواہ تردد میں دونوں جانب برابر ہو یا ایک جانب راجح ہو اور دوسری جانب مرجوح ہو یعنی طرف کے راجح ہونے اور مساوی ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے لیکن بہت سے مواقع میں راجح اور مساوی ہونے کے درمیان فقہاء نے فرق بھی بیان کیا ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۱۹۳) البتہ اصحابِ اصول کے نزدیک شک سے مراد وہ تردد جس کے دونوں جانب برابر ہو اور اگر ایک جانب راجح اور دوسرا مرجوح ہو تو جانب راجح کو ظن اور جانب مرجوح کو وہم کہتے ہیں۔

قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ جب کسی کو کسی شي کے کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں شک ہو جائے تو اصل یہ ہے کہ اس نے وہ کام نہیں کیا لہذا نہ کرنے کے اعتبار سے حکم کا فیصلہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی کو شک ہو گیا کہ نماز پڑھی یا نہیں پڑھی؟ تو اگر نماز کا وقت باقی ہو تو نماز کا اعادہ کر لے گا اور وقت کے بعد شک ہونے کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسی طرح یہ شک ہو گیا کہ رکوع یا سجدہ کیا یا نہیں؟ تو یہ فیصلہ ہوگا کہ نہیں کیا اور وہ شخص نماز میں ہے تو رکوع اور سجدہ کا اعادہ کر لے گا۔ اسی طرح اگر رکعت کی تعداد میں شک ہو گیا تو اگر یہ شک پہلی مرتبہ ہوا ہے تو نماز ازسرِ نو پڑھے گا، لیکن اگر شک کی بیماری ہے اور اکثر ہوتا رہتا ہے تو پھر تحری کر کے ظن غالب پر عمل کرے گا۔ اور اگر کوئی جانب راجح نہ ہو تو اقلِ عدد کا اعتبار کیا جائے گا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۱۹۲)

اسی طرح کسی کو شک ہو گیا کہ اس نے طلاق دی ہے یا نہیں؟ تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس لئے کہ شک کی صورت میں اصل یہ ہے کہ اس نے کام نہیں کیا ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۱۹۶)

۳۵۵ قاعدہ:- من علیه حق إذا امتنع عن قضاء ه فإ نه لا یضرب.

ترجمہ:- جس شخص پر کوئی حق ہو جب وہ اس کی ادائیگی سے رک جائے تو اس کو مارا نہیں جائے گا۔

تشریح:- اسی وجہ سے فقہاء نے بیان فرمایا ہے کہ مدیون کو نہ تو قید کر کے مارا جائے نہ اس پر بیڑی ڈالی جائے اور نہ طوق۔ بزازیہ میں ہے کہ مدیون کو نہ مارا جائے نہ طوق و بند ڈالا جائے اور نہ صاحبِ حق کے سامنے اہانت کے لئے اس کو پیش کیا جائے اور نہ اس سے بدلہ لیا جائے۔ اشباہ میں اس قاعدہ کے بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ تین مسائل اس قاعدہ سے مستثنی ہیں (۱) اگر کوئی شخص اپنے قریبی رشتہ دار جو ذی رحم محرم ہو ان پر خرچ کرنے سے رک جائے تو اس پر جبر کیا جائے گا اور جبراً وصول کیا جائے گا اور ضرورت پڑے تو قید بھی کیا جائے گا (۲) کسی شخص کی دو تین بیویاں ہوں اور ان میں برابری قائم نہ کرتا ہو تب بھی یہی حکم ہوگا (۳) مظاہر جب قدرت کے باوجود کفارۂ ظہار سے رک جائے تو اس پر بھی جبر کیا جائے گا۔ ان تینوں حقوق میں جبر و حبس کا حکم اس لئے ہوگا کہ یہ حقوق ایسے ہیں جو زمانے کے گزر جانے سے ساقط ہو جایا کرتے ہیں اس لئے ادائیگی کے زمانہ میں اگر ادائیگی سے رک جائے تو جبراً ان سے حقوق کو وصول کیا جائے گا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۲/۱۷۵)

۳۵۶ قاعدہ:- من کان معه مذکر ولا داعی لهٗ لم یسقط و إن لم یکن لهٗ مذکر فیسقط.

ترجمہ:- ناسی کے ساتھ کوئی مذکر ہو اور خلاف فعل کا کوئی داعی نہ ہو تو نسیان کا اعتبار نہیں ہوگا اور اگر اس کے

ساتھ مذکر نہ ہوتو نسیان معتبر ہوگا۔

تشریح:- صاحب اشباہ نے تحریر کے حوالہ سے ایک اصول تحریر فرمایا ہے کہ کونسی صورت میں نسیان معتبر ہوگا اور کونسی صورت میں نہیں ہوگا۔ چنانچہ کہا ہے کہ اگر مرتکب کے لئے نسیان کے ساتھ کوئی مذکر موجود ہواور ممنوع فعل کے ارتکاب کا کوئی داعی بھی موجود نہ ہو جیسے نمازی کے لئے حالتِ نماز مستقل ایک مذکر ہے اور اس حالت میں خلاف نماز کسی عمل کا کوئی داعی بھی نہیں ہے۔تو اس صورت میں نسیان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص یہ بھول گیا کہ میں نماز میں ہوں اور حالتِ نماز میں کچھ کھا پی لیا یا بات کر لی تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ ہاں! اگر قعدہ اولیٰ میں بھول سے سلام پھیر دے تو نماز فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ قعدہ محلِ سلام ہے لہذا نسیان کے ساتھ کوئی مذکر نہیں ہے اور داعی موجود ہے۔اور اگر نسیان کے ساتھ کوئی مذکر نہ ہو اور داعی موجود ہو تو اس صورت میں نسیان معتبر ہوگا اور اس سے کوئی حکم ثابت نہ ہوگا، لہذا اس صورت میں نسیاناً فعل کے ارتکاب سے فعل کے فساد کا حکم عائد نہ ہوگا، جیسا کہ روزہ کی حالت میں روزہ بھول گیا اور کچھ کھا پی لیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا، اس لئے کہ روزہ میں کوئی ایسی حالت نہیں جو روزہ یاد دلانے والی ہو اور کھانے پینے کا داعی موجود ہے لہذا اس پر قضاء، کفارہ کا حکم ساقط ہوجائے گا------اور تیسری صورت یہ ہے کہ نسیان کے ساتھ نہ کوئی مذکر ہے اور نہ کوئی داعی ہے تو اس صورت میں بطریقِ اولیٰ نسیان سے کوئی حکم ثابت نہ ہوگا جیسا کہ ذابح کا نسیاناً تسمیہ کو ترک کردینا کہ نہ اس وقت کوئی مذکر موجود ہے اور نہ ہی ترکِ تسمیہ کا کوئی داعی ہے لہذا نسیاناً ترکِ تسمیہ سے ذبیحہ حرام نہ ہوگا۔(شرح الحموی علی الاشباہ:۸/۳)

انتباہ:-مذکورہ اخیری دوصورتوں میں فوت کا معنی دوسری صورت میں ہے لہذا بالطریق اولیٰ نسیان سے حکم کے عدم ثبوت کا فیصلہ صورتِ ثانیہ میں ہونا چاہئے۔لیکن اشباہ میں صورتِ ثالثہ کے ساتھ کیا ہے۔

۳۵۷ قاعدہ:-من ملك الإنشاء ملك الإخبار.

ترجمہ:- جو شخص انشاء کا مالک ہو وہ اخبار کا بھی مالک ہوگا۔

تشریح:- کسی شخص کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنی طرف سے کسی کام کو انجام دے یعنی انشاء کا اختیار ہے تو اس شخص کو یہ بھی حق حاصل ہوگا کہ اس کام کے متعلق خبر دے اور اس کا خبر دینا قابل قبول ہوگا۔ چنانچہ بدائع میں ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کے بعد رجعت کے متعلق عورت کو یہ خبر دی کہ میں نے کل گزشتہ تجھ سے رجوع کر لیا تھا اور عورت نے شوہر کی بات کی تصدیق کر لی تو رجعت ثابت ہوجائے گی خواہ شوہر کا خبر دینا عدت میں ہو یا عدت کے بعد یعنی جب خبر دی اس وقت بھی عورت عدت میں ہو یا خبر دی اس وقت عدت پوری ہوگئی ہو لیکن گزشتہ کل وہ عدت میں تھی۔اور اگر شوہر کی خبر کی عورت تکذیب کر رہی ہو لیکن شوہر جب خبر دے رہا ہے اس وقت عورت عدت میں ہے تو شوہر کا خبر دینا مقبول ہوگا اور رجعت ثابت ہوجائے گی اس لئے کہ جب عورت عدت میں ہے تو شوہر انشاء کا مالک ہے یعنی فی الحال رجوع کر سکتا ہے اور جب انشاء کا مالک ہے تو اخبار کا بھی مالک ہوگا۔ (بدائع:۲۹۳/۳)

بدائع کتاب الاقرار میں ہے کہ اگر مریض نے حالتِ مرض میں یہ اقرار کیا یعنی خبر دی کہ فلاں مدیون سے میں نے

دین وصول کرلیا ہے تو اس کا خبر دینا صحیح ہوگا، اس لئے کہ حالتِ مرض میں وہ انشاء کا مالک ہے یعنی اس بات کا مالک ہے کہ مدیون سے دین وصول کرے تو جب انشاء کا مالک ہے تو اخبار کا بھی مالک ہوگا۔ ہاں! اگر مریض حالت مرض میں یہ خبر دے کہ میں نے مدیون کو دین سے بری کردیا ہے تو اس کی خبر صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ حالتِ مرض میں وہ انشاء کا مالک نہیں یعنی کسی کو دین سے بری نہیں کرسکتا تو جب انشاء کا مالک نہیں تو اخبار کا بھی مالک نہ ہوگا۔ (بدائع: ۲۶۳/۶)

۳۵۸ قاعدہ: -من ملك التنجيز ملك التعليق .

ترجمہ: - جو شخص تنجیز کا مالک ہوگا وہ تعلیق کا بھی مالک ہوگا۔

تشریح: - قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ جو کوئی شخص کسی کام کو تنجیزی وفوری طور پر کرسکتا ہے تو اس کو اس بات کا بھی اختیار ہوگا کہ وہ اس کام کو کسی شرط پر معلق کردے۔ چنانچہ خاوند اپنی بیوی کو فوری طور پر یعنی بغیر تعلیق کے طلاق دے سکتا ہے تو وہ اپنی بیوی کی طلاق کو کسی شرط پر بھی معلق کرسکتا ہے۔ اسی طرح آقا اپنے غلام کے عتق کے سلسلہ میں تنجیز کا مالک ہے تو وہ تعلیق کا بھی مالک ہوگا۔ اشباہ میں اس قاعدہ سے ایک مسئلہ مستثنیٰ قرار دیا ہے اور وہ یہ کہ کسی شخص نے دوسرے آدمی کو اپنے بیوی کو طلاق دینے کا وکیل بنایا تو وکیل بالطلاق تنجیزی طلاق کا تو مالک ہوگا لیکن تعلیق کا مالک نہیں ہوگا کہ وہ اس کی بیوی کی طلاق کو کسی شرط پر معلق کردے۔ علامہ حمویؒ فرماتے ہیں کہ اگر مؤکل نے وکیل ہی تعلیقی طلاق کا بنایا تو پھر وہ تعلیق کا مالک ہوگا۔ چنانچہ "خانیہ" کے حوالہ سے یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ کسی فضولی نے کسی کی بیوی سے کہا "إن دخلت الدار فأنت طالق" پھر شوہر کو اس کا علم ہونے پر اس نے فضولی کی بات کو درست قرار دیا اور اس کی اجازت دیدی پھر شوہر کی اجازت کے بعد عورت گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اجازت سے پہلے دخولِ دار سے طلاق کا وقوع نہیں ہوگا۔ لیکن اجازت سے پہلے دخول دار پایا گیا پھر شوہر نے اجازت دی اور پھر دوبارہ دخولِ دار پایا گیا تو اب طلاق کا وقوع ہوجائے گا۔

(اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ وکیل بالتعلیق تعلیق کا مالک ہوگا اس لئے کہ شوہر کی اجازت کے بعد فضولی وکیل شمار ہوگا)

قاعدہ سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ جو تنجیز کا مالک نہیں وہ تعلیق کا بھی مالک نہیں ہاں! اگر اس نے فعل کی نسبت ملک یا سببِ ملک کی طرف کردی تو یہ تعلیق صحیح ہوگی، مثلاً کوئی شخص اجنبیہ عورت سے کہے کہ "إن زوجتكِ فأنت طالق" تو یہ تعلیق صحیح ہوگی اگرچہ وہ تنجیز کا مالک نہیں ہے اس لئے کہ اس نے طلاق کی نسبت ملک کی طرف کی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی غلام یا مکاتب کہے "كل مملوك أملكه فهو حر بعد عتقي" "میرے آزاد ہونے کے بعد میں جس غلام کا بھی مالک ہوجاؤں تو وہ آزاد ہے تو یہ تعلیق صحیح ہوگی اس لئے کہ ملک کی طرف نسبت کی ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱۶۹/۳)

۳۵۹ قاعدہ: -من ملك شيئا ملك ما هو من ضروریاته .

ترجمہ: - جو شخص کسی چیز کا مالک ہوگا تو وہ اس چیز کی ضروریات کا بھی مالک ہوجائے گا۔

تشریح: - مثلاً کسی شخص نے مکان خریدا تو اس مکان تک پہنچنے کے راستہ پر بھی خریدار کی ملکیت قائم ہوجائے

گی۔اس لئے کہ مکان کے لئے راستہ مکان کی ضروریات میں سے ہے کہ راستہ کے بغیر مکان میں آنا، جانا اور اس سے انتفاع ممکن ہی نہیں لہذا مکان کی بیع میں راستہ کے ذکر کی ضرورت نہیں وہ خود بیع میں داخل ہو جائے گا۔اسی طرح اگر کسی نے دودھ کی نیت سے گائے خریدی تو اس کا شیر خوار بچہ بھی بیع میں داخل ہوگا اور گائے کے ساتھ ساتھ اس بچہ کا بھی مالک ہو جائے گا۔اسی طرح قفل کی بیع میں کنجیاں بھی داخل ہو جائیں گی۔

پھر یہ جاننا چاہئے کہ بیع میں کونسی چیزیں بغیر ذکر کئے ہوئے بھی داخل ہوں گی چنانچہ اس کے متعلق دو اصول مقرر ہیں (۱) وہ تمام اشیا بیع میں داخل ہوں گی کہ جن پر عرفاً مبیع کا اطلاق ہوتا ہے مثلاً مکان کی بیع میں مکان کا اطلاق دیواروں چھتوں اور ان چیزوں پر ہوتا ہے کہ جن سے مکان وجود میں آتا ہے۔اسی طرح حمام، باورچی خانہ وغیرہ تمام کے مجموعہ کو مکان کہا جاتا ہے لہذا مکان کی بیع میں وہ تمام چیزیں داخل ہوں گی اور مشتری ان سب کا مالک ہو جائے گا۔(۲) دوسرا اصول یہ ہے کہ جو چیزیں مبیع کے ساتھ قرار کی صورت میں متصل ہو یعنی ان چیزوں کو مبیع سے علیحدہ کرنے کی نیت سے جوڑا نہ گیا ہو مثلاً فرش میں لگے ہوئے پتھر، اسی طرح دروازوں میں لگے ہوئے قفل، اسی طرح زمین میں کھڑے ہوئے درخت وغیرہ کہ یہ سب چیزیں دائمی طور پر باقی رکھنے کے لئے مبیع کے ساتھ جوڑی گئی ہیں لہذا مبیع میں وہ ساری چیزیں بھی داخل ہو جائیں گی نیز اس متصل کے حکم میں وہ منقولی چیزیں بھی داخل ہوں گی جو ان متصل چیزوں میں سے کسی کا تابع ہو مثلاً دروازوں میں لگے ہوئے قفل کی کنجیاں کہ وہ بھی بیع میں داخل ہوں گی۔ہاں! جو چیزیں مبیع کے ساتھ متصل ہو لیکن دائمی قرار کی نیت نہ ہو تو وہ بیع میں داخل نہ ہوں گی۔جیسے زمین کی بیع میں کھیتی داخل نہ ہوگی اس لئے کہ کھیتی دائمی نہیں ہوتی بلکہ علیحدہ کرنے کے لئے ہوتی ہے۔اور جو اشیاء ان دو اصولوں سے خارج ہوں تو پھر اگر وہ اشیاء ایسی ہیں جو مبیع کے حقوق اور منفعتوں میں سے ہے تو پھر ان کا ذکر صراحۃً یا دلالۃً ہو گیا ہو تو بیع میں داخل ہوں گی ورنہ نہیں۔(از شرح مجلہ ص ۱۵۳ و شرح مجلۃ عربی: ۱/۱۰۲، ۱/۱۱۳)

۳۶۰ قاعدہ:-من وما یحتملان العموم والخصوص واصلهما العموم.

ترجمہ:- من اور ما عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن دونوں اپنی اصل وضع میں عموم کے لئے ہیں۔

تشریح:- قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ کلمۂ من اور اسی طرح کلمۂ ما خواہ استفہام میں استعمال ہوں یا شرط و خبر میں اپنی اصل وضع کے اعتبار سے ان میں عموم کا معنی ہوگا. اگر چہ قرائن کی وجہ سے خصوص کا احتمال ہوگا. مثلاً استفہام کے لئے اگر کسی نے کہا ''من فی الدار'' اور جواب میں صرف ایک آدمی کا ذکر کیا گیا. مثلاً کہا کہ خالد ہے تو یہ جواب بھی درست ہے اور چند آدمیوں کا ذکر کیا گیا مثلاً خالد، حامد، راشد، ماجد ہیں تو وہ جواب بھی صحیح ہے اسی طرح شرط کے معنی ذکر کرتے ہوئے کہا ''من زارنی فله درهم'' تو جو شخص اس کی زیارت کرے گا وہ عطیہ کا مستحق ہوگا خواہ ایک نے زیارت کی یا چند نے۔اسی طرح خبر میں استعمال کرتے ہوئے کہا ''أعطی من زارنی درهما'' یعنی جس نے میری زیارت کی اس کو ایک درہم دیا گیا ہے. اگر ایک نے زیارت کی ہے تب بھی یہ جملہ کہہ سکتے ہیں اور اگر چند آدمیوں نے کی ہے تب بھی کہنا صحیح ہے۔خلاصہ یہ کہ

من اور ما عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن عموم میں استعمال حقیقت ہے اور خصوص میں مجاز۔

من اور ما کے استعمال کے مواقع

لفظ من کا حقیقی استعمال تو ذوی العقول کے لیئے ہوتا ہے لیکن کبھی مجازا غیر ذوی العقول کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے ذوی العقول کے لئے استعمال ہونے کی مثال رسول اللہ ﷺ کا فرمان "من قتل قتیلا فله سلبه ہے" اس حدیث میں لفظ من ذوی العقول یعنی قاتل کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور غیر ذوی العقول میں استعمال ہونے کی مثال باری تعالی کا فرمان ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَّمْشِيْ عَلٰى بَطْنِهٖ﴾ ہے اس آیت میں لفظ من غیر ذوی العقول یعنی جانور کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ اور لفظ ما میں تو اصل یہ کہ وہ غیر ذوی العقول کے لئے استعمال ہو لیکن کبھی کبھی مجازاً ذوی العقول کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ غیر ذوی العقول میں استعمال کی مثال جیسے کہا جائے "ما في الدار" تو جواب درہم یا دینار یا کوئی ایسی چیز ہوگی جو غیر ذوی العقول کے قبیل سے ہو اور ذوی العقول میں استعمال کی مثال باری تعالیٰ کا فرمان ﴿وَالسَّمَاءِ وَ مَابَنٰهَا﴾ ہے یعنی آسمان اور اسکے بنانے والے کی قسم۔ اور آیت میں ما سے اللہ تعالیٰ مراد ہے جو ذوی العقول کے قبیل سے ہے۔

کلمہ من اپنی اصل وضع میں عموم کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے کہا: "من شاء من عبيدي العتق فهو حر" اور یہ کہنے کے بعد سب غلاموں نے چاہا تو سب آزاد ہو جائیں گے۔ اسی طرح کلمہ ما بھی چونکہ اپنی اصل وضع میں عام ہے اسی وجہ سے کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا: "إن كان ما في بطنك غلاما فأنت حرة" تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ پورا کا پورا لڑکا ہو تو تو آزاد ہے۔ لیکن باندی نے ایک لڑکا جنا اور ایک لڑکی جنی تو یہ باندی آزاد نہ ہوگی کیونکہ ما في بطنك میں کلمہ ما عام ہے اب معنی یہ ہوں گے کہ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ سارے کا سارا لڑکا ہو تو وہ آزاد ہے لیکن جب لڑکی اور لڑکا دونوں پیدا ہوئے تو باندی کے پیٹ میں جو تھا وہ کل کا کل لڑکا نہیں ہوا بلکہ کچھ حصہ لڑکا کچھ حصہ لڑکی ہے تو پورے پیٹ میں لڑکا ہونے کی شرط نہیں پائی گئی لہذا باندی آزاد نہ ہوگی۔ (از نور الانوار ۷۹)

۳۶۱ قاعدہ :- المواعيد بصورة التعاليق تكون لازمة.

ترجمہ:- وہ وعدے جو تعلیق کی صورت میں ہوں (معلق وعدے) لازم ہو جاتے ہیں۔

تشریح :- وعدہ کی دو شکلیں ہوتی ہیں، ایک تو یہ کہ مطلقاً وعدہ کرے، مثلاً کہے کہ میں تمہیں ایک ہزار روپیہ دوں گا۔ اس وعدہ کا حکم یہ ہے کہ دیانۃً اس کا پورا کرنا ضروری ہے۔ اگر ایفائے عہد نہیں کیا تو اللہ کے یہاں مواخذہ ہوگا، لیکن اس وعدہ کے سلسلہ میں قاضی یا امیر باز پرس نہیں کر سکتا۔ وعدہ کی دوسری شکل یہ ہے کہ وعدہ کو کسی شرط کے ساتھ معلق کر دے، مثلاً کہے کہ یہ سامان فلاں سے بیچ دو، اگر اس نے قیمت ادا نہیں کی تو میں اداء کروں گا۔ اس وعدہ کا حکم یہ ہے کہ دیانۃً بھی اس کو پورا کرنا ضروری ہے اور قضاءً بھی۔ یعنی اگر اس نے ایفائے عہد نہیں کیا تو اللہ کے یہاں باز پرس ہوگی اور دنیا میں قاضی اور امیر بھی مداخلت کرے گا، اور اس سے ایفائے عہد کرائے گا، کیونکہ وعدہ کو شرط کے ساتھ معلق کر دینے سے وعدہ لازم ہو جاتا ہے۔ اور لازم وضروری چیزوں کو پورا کرنے کا

انسان مکلف ہے۔ مثلاً کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ اس چیز کو فلاں سے بیچ دو، اگر اس نے قیمت ادا نہیں کی تو میں اداء کروں گا ، چنانچہ خریدار نے قیمت ادا نہیں کی تو اس پر قیمت کی ادائیگی واجب ہوگی، کیوں کہ وہ مشروط وعدہ کر چکا ہے۔ (شرح مجلہ ج:۱/۵۶)

ہدایہ میں ہے کہ اگر کسی شخص کا مثلاً زید کا دوسرے شخص مثلاً عمرو پر قرض تھا تو ایک تیسرے شخص بکر نے کہا کہ اگر میں فلاں وقت تک عمرو کو حاضر نہ کر سکوں اور وہ قرض نہ دے تو میں اس پورے قرض کا ذمہ دار ہوں اور قرض کی رقم ایک ہزار تھی۔ پھر بکر نے عمرو کو حاضر نہیں کیا تو اس کو ضمان دینا ہوگا، اس لئے کہ یہ کفالت بالمال عدم ادائیگی کی شرط سے ساتھ معلق ہے اور یہ تعلیق صحیح ہے اس لئے شرط پائے جانے کی صورت میں بکر کو مال کا تاوان دینا ہوگا۔ اور چونکہ بکر کفیل بالنفس بھی ہے تو مال کی ادائیگی سے کفالت بالنفس سے بری نہ ہوگا۔ (ہدایہ:۳/۱۱۳)

ہدایہ میں دوسرا مسئلہ یہ ذکر کیا ہے کہ کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں تمہارے مقروض کو حاضر کرنے کا ذمہ دار ہوں، اور یہ بھی کہا کہ اگر کسی نے قرض ادا نہیں کیا تو مجھ پر مال کی ادائیگی ضروری ہے، پس اگر مکفول عنہ مرجائے تو کفیل کو مال دینا ہوگا، کیوں کہ شرط متحقق ہو چکی ہے۔ (ہدایہ:۳/۱۱۳)

۳۶۳ قاعدہ:- الموجود في حالة التوقف كالموجود في أصله.

ترجمہ:- توقف کی حالت میں جس چیز کا وجود ہو وہ اصل عقد میں موجود کے مانند ہے۔

تشریح:- جو عقد مالک کی اجازت پر موقوف ہو پھر مالک کی اجازت سے نافذ ہوتا ہو تو توقف کے زمانہ میں مبیع میں جو اضافہ ہوا وہ ایسا متصور ہوگا کہ مبیع مع ان زوائد کے اصل وقت میں موجود تھی اور عقد کا تعلق ان تمام کے ساتھ ہے اور جب ایسا ہے تو اجازت کے بعد مشتری مبیع کا مع ان زوائد کے مالک ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اجازت کے بعد مشتری کے لئے شراء کے وقت سے ملکیت ثابت ہوگی اور جب شراء کے وقت سے ملکیت ثابت ہوگئی تو اپنی ملک میں آنے کے بعد اضافہ ہوا لہذا مبیع کا مع ان زوائد کے مالک ہوگا۔ چنانچہ اگر فضولی آدمی نے کسی کا جانور اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا تو یہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی پھر اسی حالتِ توقف میں اس جانور نے بچہ جنا پھر مالک نے اجازت دی تو مشتری اس جانور کا مع اس کے بچہ کے مالک ہوگا اور ایسا متصور ہوگا گویا کہ عقد کے وقت جانور اپنے بچہ کے ساتھ تھا اور اس پر عقد واقع ہوا ہے۔ اسی طرح اگر فضولی نے کسی کا باغ فروخت کر دیا اور حالتِ توقف میں باغ کے درختوں پر پھل آگئے پھر مالک نے اجازت دی تو مشتری زوائد یعنی پھلوں کا مالک ہو جائے گا۔ (شرح مجلہ ج:۱/۲۱۳)

۳۶۴ قاعدہ:- الموقوف عليه العقد إذا أجازه نفذ و لا رجوع له.

ترجمہ:- جس پر عقد موقوف ہو جب وہ عقد کی اجازت دیدے تو نافذ ہو جائے گا پھر اس کے لئے رجوع کا حق نہ ہوگا۔

تشریح:- فضولی نے کسی شخص کی کوئی چیز فروخت کر دی تو یہ عقد مالک کی اجازت پر موقوف رہے گا، پھر مالک نے علم کے بعد اجازت دیدی تو اب یہ عقد نافذ ہو گیا اور جب نافذ ہو گیا تو اس کو رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر فضولی

نے کسی عورت سے ایک شخص کا نکاح کرادیا تو یہ نکاح عورت کی اجازت پر موقوف ہوگا، اور اجازت کے بعد رجوع کا حق نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر صغیر یا صغیرہ کا نکاح باپ کے علاوہ کسی اور نے کردیا تو یہ موقوف رہے گا جب تک وہ بالغ نہ ہو اور بالغ ہونے کے بعد اجازت دیدی تو اب رجوع کا حق نہ ہوگا۔ ان مثالوں کا تذکرہ ماقبل قواعد کی تشریح کے ضمن میں ہو چکا ہے۔
علامہ حمویؒ نے فرمایا ہے کہ اس قاعدہ سے ایک مسئلہ مستثنیٰ ہے وہ یہ ہے کہ مورث اگر مدیون ہو تو اس کی میراث کی تقسیم دائن کی اجازت پر موقوف ہوگی، اب اگر دائن نے اجازت دیدی پھر وہ رجوع کرنا چاہے تو اس کو رجوع کا حق حاصل ہوگا۔
(شرح الحموی علی الاشباہ: ۱۵۴/۲)

۳۶۴ قاعدہ:- الموکل إذا قید علی وکیلہ فإن کان مفیدا أعتبر مطلقا و إلا لا .

ترجمہ:- مؤکل اگر اپنے وکیل پر کوئی قید لگادے تو اگر قید مفید ہو تو اس کا ہر حال میں اعتبار کیا جائے گا ورنہ نہیں۔

تشریح:- مؤکل اگر وکیل پر کوئی قید اور شرط لگادے تو اگر وہ شرط مفید ہو تو مطلقا اس کا اعتبار ہوگا، اور اگر مفید نہ ہو تو شرط کی رعایت وکیل پر ضروری نہ ہوگی۔ قاعدہ میں ''مطلقا'' سے مراد یہ ہے کہ خواہ اس شرط کو نفی کے ساتھ مؤکد کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ مؤکل کی طرف سے جو قید و شرط ہوگی اس کی تین حیثیتیں ہو سکتی ہے (۱) ایک تو وہ قید ایسی ہو جو مفید ہی ہو تو اس کی رعایت وکیل کے لئے ہر حال میں ضروری ہے خواہ نفی کے ساتھ مؤکد ہو یا نہ ہو۔ مثلا وکیل بالبیع کو یہ شرط لگادے کہ جب تو بیع کرے تو خیار شرط کے ساتھ بیع کرنا اور یہ ایسی شرط ہے جو مفید ہی ہے لہذا وکیل کو اس کی رعایت ضروری ہوگی۔
(۲) دوسری شرط وہ ہے جو بالکل غیر مفید ہے تو اس کی رعایت وکیل کے لئے کسی حال میں ضروری نہیں خواہ اس کو نفی کے ساتھ مؤکد کرے یا نہ کرے۔ مثلا وکیل کو یہ شرط لگادینا کہ اس مبیع کو ادھار بیچنا۔ یا مؤکد کر کے کہے کہ اس کو ادھار ہی بیچنا ''لا تبع إلا بالنسیئۃ'' تو قید کو نفی کے ساتھ مؤکد کردیا تب بھی وکیل کو اس کی رعایت ضروری نہیں اس لئے کہ یہ شرط غیر مفید ہے لہذا وکیل نقد بیچ سکتا ہے۔
(۳) تیسری شرط وہ ہے کہ جو من وجہ مفید ہو اور من وجہ ضار (غیر مفید) ہو، تو اس شرط کے متعلق یہ تفصیل ہوگی کہ اگر اس نے شرط کو نفی کے ساتھ مؤکد کردیا ہے تو اس کی رعایت ضروری ہے، اور اگر نفی کے ساتھ مؤکد نہیں کیا ہے تو اس کی رعایت ضروری نہیں۔ مثال یہ ہے کہ مؤکل نے یہ شرط لگادی کہ فلاں بازار میں بیچنا، یہ شرط مفید بھی ہو سکتی ہے کہ شاید اس بازار میں ثمن زیادہ آوے یا جلدی بک جاوے اور غیر مفید بھی ہو سکتی ہے اس لئے کہ ایک ہی شہر میں ایک بازار کے ساتھ مقید کرنا غیر مفید ہے۔ اس لئے کہ سب جگہ عرف ورواج وثمن ایک جیسا ہوتا ہے۔ تو اگر اس شرط کو نفی کے ساتھ مقید کردیا ہے تو اس کی رعایت ضروری ہوگی مثلا یوں کہا ''لا تبع إلا فی سوق کذا'' اور اگر مؤکد نہیں کیا تو رعایت ضروری نہیں۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۲۷۸/۲)

۳۶۵ قاعدہ:- المیت لا یملك بعد الموت .

ترجمہ:- میت موت کے بعد کسی شي کا مالک نہیں ہو سکتا۔

تشریح:۔اس لئے کہ ملکیت کے ثبوت کے لئے اہلیت کا پایا جانا ضروری ہے اور میت بے جان ہونے کی وجہ سے ملکیت کی اہلیت نہیں رکھتا لہذا موت کے بعد اگر کسی شخص نے اس کو ہبہ کیا یا صدقہ کیا تو میت اس کا مالک نہیں ہوگا۔

اشباہ میں ہے کہ اگر کسی شخص کو بیت المال میں سے سالانہ وظیفہ ملتا ہے اگر وہ شخص مرجائے تو وہ وظیفہ کا حق دار نہیں ہوگا اور اس کا مالک نہیں ہوگا لہذا اس میں میراث بھی جاری نہیں ہوگی۔لیکن ایک مسئلہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے،وہ یہ ہے کہ کسی شخص نے شکار کے لئے جال بچھائی پھر اس کا انتقال ہوگیا اور بعد انتقال کے کوئی شکار جال میں پھنس گیا تو میت کی ملک شمار ہوگا اور اس میں میراث جاری ہوگی۔(شرح الحموی علی الاشباہ:۲/۴۹۵)

قاعدہ کے فروع میں وہ تمام مسائل داخل ہوں گے جو کسی کی طرف سے بطریق صلہ واحسان کے دیا جاتا ہو،جب اس پر قبضہ سے پہلے انتقال ہوجائے تو میت اس صلہ کا حق دار نہ ہوگا اور اس میں میراث جاری نہ ہوگی۔مثلاً شوہر کی طرف سے بیوی کو جو ماہانہ یا سالانہ نفقہ دیا جاتا ہے۔اور قاضی کی طرف سے نفقہ کی مقدار کو واجب نہیں کیا گیا،اسی طرح دو میاں بیوی نے آپس میں رضامندی سے کوئی معین مقدار پر صلح بھی نہیں کی ہے تو جتنے مہینوں کا نفقہ باقی ہے اور ابھی قبضہ نہیں کیا کہ بیوی کا انتقال ہوگیا تو بیوی ان مہینوں کے نفقہ کی مالک نہ ہوگی اور نہ اس میں میراث جاری ہوگی۔اسی طرح اگر کسی قریبی رشتہ دار کو نفقہ دیا کرتا ہو جو محتاج ہو تو اس کا بھی یہ حکم ہوگا۔

۳۶۶ قاعدہ:۔میراث ذی الأرحام ماخوذ من حکم العصبة فی جمیع الأحکام .

ترجمہ:۔ذوی الارحام کی میراث ماخوذ ہے عصبہ کے حکم سے تمام احکام میں۔

تشریح:۔ارحام: رَحِمٌ، رِحْمٌ کی جمع ہے: بچہ دانی، مطلقا رشتہ داری۔ذوی الارحام قربت والا، رشتہ دار، خواہ رشتہ باپ کی جانب سے ہو یا ماں کی جانب سے۔

اصطلاحی تعریف:۔میت کے وہ رشتہ دار جن کا حصہ قرآن وحدیث میں مقرر نہیں ہے نہ اجماع سے طے پایا ہے اور نہ وہ عصبات ہیں جیسے پھوپھی، خالہ، بھانجہ اور نواسہ۔

ذوی الارحام کی توریث میں اختلاف

اکثر صحابہ وتابعین کی رائے یہ ہے کہ ذوی الفروض وعصبات کی عدم موجودگی میں ذوی الارحام کو ترکہ ملے گا ،احناف اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے،لیکن صحابہ میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسی صورت میں ترکہ بیت المال (اسلامی سرکاری خزانہ) میں رکھ دیا جائے گا،ذوی الارحام کو نہیں دیا جائے گا،امام مالک وشافعی علیہما الرحمۃ کا یہی مسلک ہے۔لیکن امام شافعی ومالکؒ بیت المال میں رکھنے کی جو رائے رکھتے ہیں ان کے نزدیک یہ شرط ہے کہ بیت المال شرعی نظم وضبط کے مطابق چلتا ہو، مال صحیح مصرف میں خرچ ہوتا ہو،اب چونکہ اس طرح کا کوئی بیت المال موجود نہیں،اس لئے متاخرین مالکیہ نے تیسری صدی ہجری کے بعد ذوی الارحام کو ترکہ دینے کا فتوی دیا ہے،اور فقہاء شافعیہ کی بھی یہی رائے

ہے،لہذا اب کوئی اختلاف باقی نہیں۔ (طرازی ص ۲۱۸)

ذوی الارحام میں مفتی بہ قول

ذوی الارحام کے باب میں حنفیہ کے یہاں امام محمدؒ کے قول پر فتوی ہے،امام ابوحنیفہؒ کی مشہور تر روایت بھی یہی ہے۔(طرازی ص ۲۳۴)

مذکورہ قاعدہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہے کہ وہ ذوی الارحام کے مابین تقسیم میراث میں صرف موجودہ ابدان کا اعتبار کرتے ہیں لہذا امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ذوی الارحام پر میراث کی تقسیم کی وہی ترتیب ہوگی جو کہ عصبہ کی ترتیب ہے۔جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک تقسیم میراث میں جہاتِ اصول کا بھی اعتبار ہوگا، یہی مفتی بہ اور امام ابوحنیفہؒ کی مشہور روایت کے مطابق ہے۔چنانچہ اس کو مثال سے سمجھئے۔

مثال سے وضاحت

ذوی الارحام کی تقسیم میراث میں اگر اصول یکساں ہوتو فروع میں بالاتفاق جہات ابدان کا اعتبار ہوتا ہے لیکن اگر موجودہ مستحقین کے اصول میں ذکوریت اور انوثیت کے اعتبار سے یکسانیت نہ ہوتو حضرت امام ابو یوسفؒ اپنے اصول کے مطابق صرف جہاتِ فروع کا اعتبار کرتے ہیں یعنی تقسیم میراث کے وقت جو مستحقین زندہ ہوں انہیں کو بنیاد بنا کر" لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ " کے ضابطہ سے ترکہ تقسیم کیا جائے گا۔مثال کے طور پر اگر کسی شخص نے نواسی کا لڑکا اور نواسہ کی لڑکی چھوڑی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مسئلہ تین سے بنے گا،لڑکے کو ۲ اور لڑکی کو ایک ملے گا اور ان کے اصول کو نہیں دیکھا جائے گا اس کے برخلاف امام محمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ ذوی الارحام کے ترکہ کی تقسیم میں اصول میں جس بطن میں ذکور واناث کا اولاً اختلاف ہو وہاں سے تقسیم کا حساب شروع کیا جائے گا اور ان اصول کے نیچے موجودہ مستحقین میں جتنی تعداد میں وارثین موجود ہوں گے ان کی وہی تعداد فرض کی جائے گی۔مثلاً اگر نواسہ کی ۲ لڑکیاں ہوں تو عدد میں ۲ فرض کیا جائے گا اور اس میں ذکور واناث کا لحاظ نہیں رکھا جائے گا، پھر اس طبقۂ اول میں ذکور واناث کے گروپ الگ الگ بنا کر ان کے فروع میں تقسیم اسی اعتبار سے ہوگی۔تو گویا کہ امام محمدؒ کے نزدیک اصالۃً اصول کا اور تبعاً فروع کا اعتبار کیا جاتا ہے اس کی مزید وضاحت اس مثال سے ہوگی کہ میت نے نواسی کی دولڑکیاں چھوڑ دیں جو دونوں نواسہ کی لڑکیاں بھی ہیں (یعنی نواسی اور نواسہ کے نکاح سے یہ دونوں لڑکیاں پیدا ہوئیں ہیں) اور ساتھ میں ایک اور نواسی کا لڑکا چھوڑا تو اب نواسی والے بطن سے حساب اس طرح شروع ہوگا کہ جس نواسی کی ۲ لڑکیاں ہیں اس نواسی کو ۲ نواسی فرض کیا جائے گا اور چوں کہ نواسہ کی بھی ۲ لڑکیاں ہیں اس لئے اس نواسہ کو ۲ نواسوں کی جگہ رکھا جائے گا،اور جس نواسی کا صرف ایک لڑکا ہے وہ نواسی ایک ہی کے درجہ میں رہے گی۔اب اس درجہ کے افراد کو" لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ " کے اعتبار سے جب تقسیم کیا جائے گا تو جس نواسی کی ۲ لڑکیاں ہیں اس کے حصہ میں ۲ سہام آئیں گے اور نواسہ چوں کہ ۲ لڑکوں کے قائم مقام ہے اس لئے اس کے سہام ۴ ہوں گے اور جس نواسی کا

ایک لڑکا ہے اس کو ایک سہام ملے گا۔اس طرح مسئلہ ۷ سے بنے گا پھر لڑکوں کے گروپ کو الگ کیا جائے گا اور لڑکیوں کے گروپ کو الگ کیا جائے گا اور مجموعی طور پر لڑکیوں کا حصہ ۷/۳ بیٹھ رہا ہے جسے موجودہ وارثین میں تقسیم کرنا ہے اور وہ وارثین نواسی کی ۲ رلڑکیاں اور دوسری نواسی کا ایک لڑکا ہے، جن کے کل سہام ۴ ہوتے ہیں اور ۳ اور ۴ میں تباین ہے لہذا ۳۱ کو ۴ سے ضرب دیا جائے گا تو مسئلہ ۲۸ سے بنے گا تو بطن اول میں ذکور کا حصہ ۴ تھا جو ضرب دینے سے ۱۶ ہو گیا یہ حصہ نواسہ کی ۲ رلڑکیوں کی طرف منتقل ہو جائے گا۔اور لڑکیوں کا حصہ ۳ تھا جو تصحیح کے بعد ۱۲ ہو گیا اس میں سے چھ حصے نواسی کے لڑکے کو ملیں گے اور بقیہ ٦ حصوں کی مستحقین نواسی کی ۲ رلڑکیاں ہوں گی۔خلاصہ یہ کہ لڑکیوں کو باپ (نواسہ) کی طرف سے ۱۶ اور ماں (نواسی) کی طرف سے ٦ رحصے ملیں گے، اور وہ مجموعی طور پر ۲۲ رسہام کی مستحق ہوں گی، جب کہ نواسی کے لڑکے کو صرف ٦ رملیں گے۔اور مسئلہ اس طرح بنے گا:

مسئلہ ۷ ت ۲۸	
لڑکی طائفہ ذکور	لڑکی طائفہ اناث لڑکی
لڑکا=۲=۴	لڑکی ۱ =۲=٦ لڑکی=۱=٦
دو لڑکیاں	لڑکا=٦
۲۲=٦+۱٦	
فی کس: ۱۱	فتوی نویسی کے رہنما اصول ص ۲۲۵

فائدہ: ذوی الارحام کی چار اصناف ہیں اور ان اقسام میں ترجیح کونسی صنف کو حاصل ہے، اس میں کیا اختلاف ہے۔ (اس کے لئے دیکھئے طرازی ص ۲۲۱) مزید وضاحت کے لئے دیکھئے تاسیس النظر ص ۴۷۔



باب النون

۳۶۷قاعدہ:-الناسي والعامد في اليمين والطلاق والعتاق ومحظورات الإحرام سواء .

ترجمہ:- یمین، طلاق، عتاق اور محظورات احرام میں ناسی اور عامد کا حکم برابر ہے۔

تشریح:- قاعدہ کا مفہوم واضح ہے کہ مسائل مذکورہ میں ناسی اور عامد کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا، بلکہ جو حکم عامد کا ہے وہی ناسی کا بھی ہوگا، چنانچہ یمین کی صورت میں اگر حالف نے اس فعل کا ارتکاب کرلیا جس کے ترک کی قسم کھائی تھی خواہ اس فعل کا ارتکاب عمداً، خطأً یا نسیاناً ہوا ہو، بہر صورت حالف اپنی یمین میں حانث شمار ہوگا، عامد اور ناسی میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ بدائع میں ہے''و لأن الأمة اجتمعت ..... إلى قوله .... سواء كان الحانث ساهيا أو خاطئاً أو نائماً أو مغمىٰ عليه أو مجنوناً الخ (بدائع:۳/۲۱)اسی طرح ممنوعاتِ احرام میں سے کسی ممنوع فعل کے ارتکاب سے دم وغیرہ کے وجوب میں ناسی اور عامد دونوں برابر ہیں۔ چنانچہ اگر نسیاناً یا جہالت کی وجہ سے سلے ہوئے کپڑے پہن لئے تو اس محرم پر دم واجب ہوگا، جس طرح عمداً پہننے کی صورت میں دم واجب ہوتا۔ اسی طرح نسیاناً یا حالتِ نیند میں اپنے سر کو ڈھانپ لیا یا ایک کامل عضو پر خوشبو لگالی وغیرہ تو اس پر دم واجب ہوگا خواہ نسیاناً ہی کیوں نہ ہوا ہو۔ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے''و الذاكر و الناسي في محظورات الإحرام سواءً ''(شامی ج۲/ص۲۷۰، شامی دار الکتاب:۳/۵۰۶)اسی طرح طلاق وعتاق کی صورت میں بھی عامد اور ناسی میں کوئی فرق نہیں ہے، لہذا اگر کوئی شخص نسیاناً اپنی بیوی سے''أنت طالق'' کہدے تو طلاق کا تحقق ہوجائے گا جس طرح کہ عمداً کہنے کی صورت میں تحقق ہوجاتا ہے۔ شامی میں ہے''بأن أراد التكلم بغير الطلاق فجرىٰ علىٰ لسانه الطلاق .... إلىٰ قوله .....أو غافلاً أو ساهياً الخ (شامی دار الکتاب:۴/۴۳۱)

صاحبِ اشباہ نے تحریر کے حوالہ سے ایک اصول تحریر فرمایا ہے کہ کونسی صورت میں نسیان کا حکم ساقط ہوگا اور کونسی صورت میں نہ ہوگا۔ چنانچہ کہا ہے کہ اگر مرتکب کے لئے نسیان کے ساتھ کوئی مذکِّر موجود ہو اور ممنوع فعل کے ارتکاب کا کوئی داعی بھی نہ ہو، جیسے نمازی کے لئے حالتِ نماز مستقل ایک مذکِّر ہے اور اس حالت میں خلافِ نماز کسی عمل کا کوئی داعی بھی نہیں ہے، اس صورت میں نسیان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص یہ بھول گیا کہ میں نماز میں ہوں اور حالتِ نماز میں کچھ کھا پی لیا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ ہاں اگر قعدۂ اولیٰ میں بھول سے سلام پھیردے تو نماز فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ قعدہ محلِ سلام ہے لہذا نسیان کے ساتھ کوئی مذکِّر نہیں اور داعی موجود ہے۔ اور اگر نسیان کے ساتھ کوئی مذکِّر نہ ہو اور داعی موجود ہو تو اس صورت میں نسیان سے کوئی حکم ثابت نہ ہوگا اور نسیاناً فعل کے ارتکاب سے فعل کے فساد کا حکم عائد نہ ہوگا جیسا کہ روزہ کی حالت میں روزہ بھول گیا اور

کچھ کھاپی لیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا، اس لئے کہ روزہ میں کوئی ایسی حالت نہیں جو روزہ یاد دلانے والی ہو اور کھانے، پینے کا داعی موجود ہے لہذا اس پر قضاء، کفارہ کا حکم ساقط ہوجائے گا۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ نسیان کے ساتھ نہ کوئی مذکر ہے اور نہ کوئی داعی ہے تو اس صورت میں بطریقِ اولیٰ نسیان سے کوئی حکم ثابت نہ ہوگا جیسا کہ ذابح کا نسیاناً تسمیہ کو ترک کردینا کہ نہ اس وقت کوئی مذکّر موجود ہے اور نہ ہی ترک تسمیہ کا کوئی داعی ہے لہذا نسیاناً ترک کرنے سے ذبیحہ حرام ہوگا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۸/۳)

۳۶۸ قاعدہ:- النداء للإعلام .

ترجمہ:- نداء، آگاہ کرنے کے لئے ہوتا ہے۔

تشریح:- جب نداء سے مقصود منادیٰ کو آگاہ اور متوجہ کرنا ہوتا ہے تحقیق یعنی جس لفظ سے نداء دے رہا ہے اس کے معنیٰ کا ثبوت مقصود نہیں ہوتا تو نداء سے کوئی حکم ثابت نہ ہوگا۔ لہذا اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ''یا کافرة'' تو اس کلام کی وجہ سے بیوی میں صفتِ کفر کا تحقق نہ ہوگا، لہذا میاں بیوی کے درمیان اس کلام کی وجہ سے تفریق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ نداء تحقیق کے لئے نہیں ہوتا بلکہ إعلام اور متوجہ کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر آقاء نے اپنی باندی کو ''یا سارقة'' کہا یا ''یا زانية'' ''یا مجنونة'' کہا تو اس سے واقعۂ سرقہ، زنا اور جنون کا ثبوت نہ ہوگا، لہذا اگر آقاء نے اس باندی کو بیچ دیا تو مشتری کو آقاء (بائع) کے اس قول کی وجہ سے واپس کرنے کا خیار حاصل نہ ہوگا، یعنی مشتری کو جب علم ہووے کہ اس کے آقاء نے اس کو ایسا کہا تھا اور یہ تو باندی میں عیب ہے لہذا اس عیب کی وجہ سے مشتری یہ چاہے کہ میں اس باندی کو واپس کردوں تو اس کو اختیار حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ آقاء کا کلام نداء ہے جس کا مقصود اعلام ہے تحقیق نہیں ہے۔ مگر چند مسائل مستثنیٰ ہیں کہ جن میں نداء سے حکم ثابت ہوجائے گا۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ''یا طالق'' کہا تو بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ (۲) غلام سے ''یا حر'' کہا تو عتق ثابت ہوجائے گی۔ (۳) اگر کسی عورت کو ''یا زانية'' کہا تو کہنے والے پر حدِ قذف ثابت ہوگی، اور اگر اپنی بیوی سے کہا تو لعان کا حکم ثابت ہوگا۔ (۴) کسی مرد کو ''یا سارق'' کہا تو کہنے والے کو سزا دی جائے گی۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۲۰/۲)

۳۶۹ قاعدہ:- النسب بعد ثبوته لا يحتمل النقض .

ترجمہ:- نسب ثابت ہوجانے کے بعد نقض کا احتمال نہیں رکھتا۔

تشریح:- بدائع میں کہا ہے کہ اگر باندی دو شریکوں کے درمیان مشترک ہو اور اس کو بچہ پیدا ہوجائے تو اس بچہ کے نسب کے ثبوت کے سلسلہ میں قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ جب باندی میں دونوں شریک کا حق برابر درجہ کا ہے تو نسب بھی ان دونوں سے ثابت ہوگا اور باندی ان دونوں کی ام ولد شمار ہوگی، لیکن یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ دونوں شریک ایک ساتھ اس بچہ کے بارے میں اپنا بچہ ہونے کا دعویٰ کریں۔ لیکن اگر ایک نے پہلے دعویٰ کیا تو نسب اسی سے ثابت ہوجائے گا پھر دوسرے سے نسب ثابت نہیں ہوگا خواہ وہ دعوی کرے، اس لئے کہ جب ایک مرتبہ نسب ثابت ہوگیا تو وہ نقض کا احتمال نہیں رکھتا لہذا

پہلے شریک ہی سے اس کا نسب ثابت شدہ رہے گا۔
لیکن اگر ان دو شریکوں میں سے ایک ایسا شخص ہے جس سے نسب ثابت کرنے میں بچہ کا فائدہ ہے مثلاً ایک شریک مسلمان ہے اور دوسرا شریک ذمی ہے تو قیاس کے خلاف استحساناً بچہ کا نسب مسلمان شریک سے ثابت کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں بچہ کا فائدہ ہے کہ اس بچہ پر بھی اپنے مسلمان باپ کے تابع ہوکر مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا جو بچہ کے حق میں فائدہ ہی فائدہ ہے۔ اسی طرح اگر ایک کتابی ہے اور دوسرا مجوسی تو استحساناً نسب کتابی سے ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ کتابی اسلام سے زیادہ قریب ہے۔ اسی طرح اگر ایک شریک مسلمان ہے لیکن وہ غلام یا مکاتب ہے اور دوسرا شریک کافر ہے لیکن وہ آزاد ہے تو بچہ کا نسب آزاد کافر سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ اس سے نسب کے ثابت کرنے میں بچہ کا فائدہ ہے وہ اس طریقہ پر کہ بچہ بعد میں اپنی عقل اور سمجھ داری سے اسلام کو تو حاصل کر سکتا ہے لیکن اگر مسلمان غلام سے نسب ثابت کیا گیا تو وہ بچہ غلام شمار ہوگا اور وہ آزادی بذات خود کسی حال میں حاصل نہیں کر سکتا۔ اسی طرح اگر ایک شریک ذمی ہو اور دوسرا مرتد، تو نسب مرتد سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ مرتد کی اولاد پر اسلام کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ (مزید وضاحت کے لئے دیکھئے بدائع: ۳۶۸/۵ و شرح سیر کبیر: ۱۵۹/۴)

۳۷۰ قاعدہ:- نسخ الكتاب بالسنة المشهورة التي تلقاها العلماء بالقبول جائز .

ترجمہ:- کتاب اللہ کا نسخ ایسی سنتِ مشہورہ سے جائز ہے جس کو علماء نے قبول کیا ہو۔

تشریح:- کتاب اللہ کا نسخ یا تو کتاب اللہ کے ذریعہ ہو سکتا ہے یا سنتِ مشہورہ کے ذریعہ سے، جیسا کہ قاعدہ: ۱۴۲ میں نسخ کی تعریف، احکام اور صورِ نسخ کے متعلق تفصیل گزر چکی ہے۔ جب کتاب اللہ کا نسخ سنت مشہورہ کے ذریعہ جائز ہے تو مسح علی الخفین والی روایت جو کہ سنت مشہورہ ہے اس کی وجہ سے کتاب اللہ پر زیادتی (جو نسخ کے حکم میں ہے) جائز ہوگی اور مسح علی الخفین جائز ہوگا۔ چنانچہ بدائع میں مسح علی الخفین کے متعلق روایت کے بارے میں کہا ہے کہ یہ حدیث مشہور ہے، صحابہ کی ایک بڑی جماعت نے اس کو روایت کیا ہے مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت خزیمہ بن ثابتؓ، ابو سعیدؓ، صفوان بن عسالؓ، عوف بن مالکؓ، ابی بن عمارۃؓ، ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ اسی وجہ سے امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مسح علی الخفین جیسی روایت کے ذریعہ قرآن کا نسخ جائز ہے۔ (بدائع: ۷/۱) شرح وقایہ میں بھی مذکور ہے کہ مسح علی الخفین کا ثبوت سنتِ مشہورہ کے ذریعہ ہے لہٰذا اس کی وجہ سے قرآن پر زیادتی جائز ہے۔ (شرح وقایہ: ۹۸/۱)

۳۷۱ قاعدہ:- النص أقوى من العرف .

ترجمہ:- نص کا درجہ عرف کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے۔

تشریح:- جب نص کا درجہ عرف کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے تو نص کی موجودگی میں عرف قابلِ حجت نہ ہوگا، اور عرف کی وجہ سے کسی نص کو معطل قرار نہیں دیا جا سکتا، بلکہ ایسے مواقع میں عرف کو رد کرنے میں کسی شک کی گنجائش نہ ہوگی۔ جیسا کہ لوگوں نے کثیر محرمات کو اپنی عادات میں داخل کر لیا ہے مثلاً سود لینا، شراب نوشی، جوا بازی، ریشم کا لباس استعمال کرنا، سونے

کا استعمال کرنا وغیرہ۔ لہذا عرف وعادت کی وجہ سے ان اشیاء کی حلت ثابت نہ ہوگی جب کہ ان کی حرمت منصوص ہے۔

اس کے بعد یہ امر واضح رہے کہ جن اموال میں ربا جاری ہوتا ہے اور شارع نے ان کو کیلی اشیاء میں شامل ہونے کی نص فرمادی ہے مثلاً گندم، جو، چھوہارے، نمک۔ اگر ان اشیاء میں لوگوں کا تعامل وزن سے دیا جانا قرار پائے گا تو ان کا وزنی ہونا جائز نہ ہوگا بلکہ کیلی شمار کی جائیں گی، امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کا یہی قول ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کا ایک قول یہ ہے وزنی شمار ہوگی۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انہوں نے عرف کو نص پر ترجیح دی ہے، بلکہ دراصل بات یہ ہے کہ جب عرف اور نص شرعی میں تعارض واقع ہو تو اس وقت یہ دیکھنا ہوگا کہ نص کا حکم عرف پر مبنی ہے یا نہیں؟ اگر عرف پر مبنی ہو تو عرف کا اعتبار ہوگا، اور اگر عرف پر مبنی نہ ہو تو نص کا اعتبار ہوگا۔ نص کا حکم عرف پر مبنی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جن نصوص میں احکام کی بناء عرف پر رکھی گئی ہو اور احکام کی علت عرف بنائی گئی ہو جیسے اموالِ ربویہ کی چاروں اصناف "گیہوں، جو، کھجور، نمک" میں علت ان کا کیلی ہونا منصوص ہے، لیکن اگر رواج بدل جائے اور یہ اشیاء وزن سے فروخت کی جانے لگیں تو نئے عرف کے مطابق وزن ہی ربا کی علت ہوگا اور وزن ہی کے ذریعہ برابری قائم کی جائے گی، اور یہ عرف نص شرعی کے مخالف تصور کیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کی یہ رائے ہے جو زیادہ طاقت ور اور روحِ شریعت سے قریب ہے۔ علامہ ابن عابدینؒ نے فرمایا ہے کہ محقق ابن ہمامؒ نے امام ابو یوسف کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ امام ابو یوسفؒ کی وہ روایت جس کی ترجیح محقق ابن ہمام ودیگر بعض محققین سے منقول ہے وہ لوگوں کی سہولت اور ایک عظیم حرج کے دفع کرنے کے پیش نظر ایسے امور میں ہے جس کے لوگ اپنے استعمال میں عادی ہو چکے ہیں، باوجودیکہ شارع کی نص ان کے کیلی اور موزونی ہونے میں اس کے خلاف ہے۔ (از شرح مجلہ ص ۱۰۷ وبحث ونظر ج ۸ شمارہ ۳۰)

۳۷۳ قاعدہ:- النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره لا بحكم نفسه.

ترجمہ:- نص اپنے ماسواء میں ثبوتِ حکم کے لئے تعلیل کی محتاج ہوتی ہے نہ کہ نص کے حکم کو ثابت کرنے کے لئے۔

تشریح:- کوئی حکمِ شرعی کسی نص میں صراحۃً مذکور ہو تو اس کی علت بیان کرنے اور تلاش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ اس حکم کے ثبوت کی علت وہ خود نص ہے لہذا دوسری علت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ہاں اگر اس نص کے حکم کو متعدی کرنا ہے اور دوسری کسی شی میں اس حکم کو ثابت کرنا ہے تو پھر اس نص کے حکم کی علت کو تلاش کیا جائے گا تا کہ دوسری اشیاء میں اس علت کے پائے جانے کی وجہ سے وہ حکم ان اشیاء میں بھی ثابت کیا جا سکے۔ اس لئے کہ قیاس اور مقیس علیہ میں علتِ مشترکہ کا پایا جانا ضروری ہے تو جب قیاس کی ضرورت پڑ جائے تو نص کے حکم کی علت تلاش کی جائے گی ورنہ نہیں۔ مثلاً اشیاء ستہ ربویہ (گندم، جو، نمک، چھوہارے، سونا، چاندی) میں تفاضلاً فروخت کی حرمت کا حکم آپ ﷺ کے فرمان میں صراحۃً مذکور ہے، لہذا اس کی علت کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ ان کے متعلق نص کا ورود ہی اس حکم کی علت ہے۔ ہاں اگر یہ حکم دیگر موزونی وکیلی اشیاء میں ثابت کرنا ہو تو پھر اس حکم کی علت کو تلاش کیا جائے گا، چنانچہ احناف نے اس کی علت

قدر مع الجنس کوثابت کیا ہے، لہذا کیلی اور وزنی اشیاء کواگر اپنی ہی جنس کے عوض تبادلہ کیا جائے تو ان میں بھی برابری اور یدا بید ضروری ہوگا ورنہ ربا کا حکم ثابت ہوگا۔

اس کے بعد یہ امر جاننا بھی ضروری ہے کہ جب نص کا حکم دیگر اشیاء میں ثابت کرنا ہو تو علت تلاش کرنا ضروری ہوگا تاکہ اس علت کے وجود کی وجہ سے حکم کو ثابت کیا جا سکے۔ لیکن یہ بات قابلِ غور ہے کہ اس علت کا علم کیسے ہوگا، چنانچہ اس کے متعلق اصول الشاشی میں بیان فرمایا ہے کہ اس علت کا علم کبھی تو کتاب اللہ سے ہوگا اور کبھی سنت سے اور کبھی اجماع سے اور کبھی اجتہاد واستنباط سے۔ جیسے قاعدہ کے ذیل میں بیان کردہ مثالِ مذکور میں علت کو اجتہاد واستنباط کے ذریعہ اخذ کیا گیا ہے۔ کتاب اللہ سے علت کو مستنبط کیا گیا ہو اس کی مثال ''کثرتِ طواف ہے'' یعنی اللہ تعالیٰ نے گھر میں کام کرنے والے غلاموں اور لڑکوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ تین اوقات میں داخل ہونے کے لئے اجازت طلب کیا کریں (نماز فجر سے پہلے، دوپہر میں، عشاء کی نماز کے بعد) کیونکہ یہ تینوں اوقات ایسے ہیں جن میں آدمی بیداری کے کپڑے اتار کر نیند کے کپڑے زیبِ تن کر لیتا ہے اور ان کپڑوں میں کسی غیر کے سامنے آنا پسند نہیں کرتا ہے، اس لئے ان اوقاتِ ثلثہ میں داخل ہونے کے لئے اجازت لینا ضروری ہے، لیکن ان اوقات کے علاوہ دیگر اوقات میں دفع حرج کے خاطر اجازت لینے کو ساقط کر دیا ہے اور اس کی علت کثرتِ طواف کو قرار دیا ہے، چنانچہ ارشاد فرمایا ہے ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ﴾ یعنی ان اوقاتِ ثلاثہ کے بعد تم پر اور ان پر کوئی حرج نہیں وہ تم پر طواف کرنے والے ہیں یعنی ان کی بکثرت آمد ورفت ہوتی ہے اور تمہاری ان سے اور ان کی تم سے ضرورت وابستہ ہے۔ اب اگر اوقاتِ ثلثہ کے علاوہ میں بھی اجازت طلب کرنا ضروری قرار دیا جائے تو وہ لوگ حرج میں مبتلاء ہو جائیں گے اسی لئے دفع حرج کے پیش نظر ان اوقاتِ ثلثہ کے علاوہ میں اجازت طلب کرنے کو ضروری قرار نہیں دیا گیا اور اس کی علت کثرتِ طواف یعنی بکثرت آمد ورفت کو قرار دیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اجازت طلب کرنے کے سلسلہ میں سقوط حرج کے لئے کثرتِ طواف کو علت قرار دیا گیا ہے جو قرآن کریم سے ثابت ہے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس علت کی وجہ سے سورِ ہرّہ کی نجاست کے حرج کو ساقط کر لیا ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ''الهرة ليست بنجسة فإنها من الطوافين عليكم و الطوافات'' اصل تو بلّی کا پس خوردہ ناپاک ہونا چاہئے کیونکہ بلّی کا گوشت ناپاک ہے اور وہ خود درندہ ہے جیسا کہ حدیث ''الهرة سبع'' سے ظاہر ہوتا ہے، مگر بلّی کی آمد ورفت چونکہ گھروں میں بکثرت رہتی ہے اس لئے اگر اس کے پس خوردہ کو ناپاک قرار دیا جائے تو لوگ حرج میں مبتلاء ہو جائیں گے، پس علتِ طواف کی وجہ سے دفع حرج کے خاطر اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے کہ بلّی ناپاک نہیں ہے لہذا اس کا پس خوردہ بھی ناپاک نہ ہوگا۔ پھر ہمارے علماء نے اسی علتِ طواف کی وجہ سے گھر میں رہنے والے تمام جانوروں کو بلّی پر قیاس کیا ہے مثلاً چوہا، سانپ وغیرہ، چنانچہ کہا ہے کہ ان کا پس خوردہ بھی ناپاک نہ ہوگا۔ (اصول الشاشی ص ۸۸) غور فرمائیے کہ مثالِ مذکور میں بلّی کے پس خوردہ پر حدیث میں نجس نہ ہونے کا حکم لگایا ہے جس کی علت کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ اسی طرح کبھی سنت سے اور

کبھی اجماع سے علت معلوم ہوتی ہے۔ (مثال کے لئے دیکھئے اصول الشاشی از ص ۸۸)

۳۷۳قاعدہ :-النعمة بقدر النقمة و النقمة بقدر النعمة .

ترجمہ:- نعمت بقدر مشقت اور مشقت بقدر نعمت ہوگی۔

تشریح :- یعنی انسان جس کسی شئ سے جس قدر فائدہ اٹھائے گا، اسی کے بقدر اس پر اس کے سلسلہ میں مشقت کا بار بھی ڈالا جائے گا۔ چنانچہ اسی قاعدہ کی وجہ سے ایک مشترک ملک میں تعمیر و ترمیم کا بار ہر ہر شریک پر اس کے حصہ کے برابر ڈالا جائے گا، اس لئے کہ اس سے منفعت کا حاصل کرنا بھی ان کے حصص کے بقدر ہوتا ہے۔ اس قاعدہ کے جزئیات میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کوئی چوپایہ دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو، اور دونوں میں سے ایک شریک اس چوپائے کی پرورش سے انکار کر دے اور دوسرا شریک اس معاملہ کو حاکم کی عدالت میں پیش کر دے تو حاکم کا فرض ہوگا کہ وہ دوسرے شریک کو یہ حکم دے کہ یا تو وہ اپنا حصہ فروخت کر دے یا یہ کہ مشترکاً اس چوپائے پر صرف کرے۔ اس لئے کہ جب فائدہ اٹھا رہا ہے تو مشقت بھی اٹھانی پڑے گی۔ (شرح مجلہ ص ۳۷۷)۔ اسی طرح موقوفہ مکان کی مرمت اسی شخص کے ذمہ واجب ہوگی جو اس میں سکونت پذیر ہوگا، اس لئے کہ جب اس سے نفع اٹھا رہا ہے تو مرمت کا بار بھی اسی پر ہوگا۔ اسی طرح جس غلام کو عاریۃً لیا گیا ہو تو اس کے اخراجات اسی شخص پر ہوں گے جس نے عاریت پر لیا ہے، کیوں کہ غلام کی منفعت عاریت کی حالت میں اسی کو پہنچے گی۔ اسی طرح جب کسی شخص نے اپنے مملوک غلام کی خدمت کی کسی دوسرے شخص کے حق میں وصیت کی ہوگی تو غلام کا نفقہ موصی لہٗ کے ذمہ ہوگا، اس لئے کہ غلام کی منفعت وہی حاصل کرے گا۔ اگر دو شخص باہم اس شرط پر شرکتِ منفعت کریں کہ وہ اپنے ذاتی اثر سے آڈر حاصل کر کے مشترکہ طور پر کام کریں گے، اور جو آمدنی اس کاروبار سے ہوگی اس میں دو حصے ایک شریک کے اور ایک حصہ دوسرے شریک کا ہوگا تو اس کمی زیادتی کے ساتھ یہ شرکت صحیح ہوگی۔ اور ہر شریک پر اس کے انتفاع کے مطابق ہی نقصان کا بار ہوگا۔ (شرح مجلہ ص ۳۷۵) مزید امثلہ کے لئے قاعدہ: ۱۹۵ دیکھو۔)

۳۷٤ قاعدہ :-النفقة صلة فلا يستحكم الوجوب فيها إلا بالقضاء .

ترجمہ:- نفقہ صلہ ہے لہٰذا گزشتہ مدت کے بعد نفقہ کے وجوب کا حکم نہیں لگایا جائے گا مگر قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے۔

تشریح :- نفقہ صلہ (عطیہ، انعام) ہے، عوض نہیں کہ جس کا ہر حال میں اداء کرنا ضروری ہے، اسی وجہ سے اگر شوہر نے اپنے بیوی کو ایک مدت تک نفقہ نہیں دیا مثلاً دو تین مہینہ نفقہ نہیں دیا اور عورت نے شوہر سے اِن گزشتہ مہینوں کے نفقہ کا مطالبہ کیا تو شوہر کے ذمہ عورت کو گزشتہ مہینوں کا نفقہ دینا واجب نہیں، اس لئے کہ نفقہ ایک صلہ ہے اور صلہ کا حکم یہی ہے کہ جو دے دیا اس کا منفق علیہ مالک ہوگیا اور وہ اس کا حق ہوگیا، جس طرح کہ ہبہ کرنا ایک صلہ ہے اگر ہبہ کے بعد موہوب لہٗ نے شئ موہوب پر قبضہ کر لیا تو اس کی ملک ثابت ہوگئی اور اگر قبضہ نہیں کیا تو مالک نہ ہوگا اور شئ موہوب پر اس کا کوئی حق ثابت نہ ہوگا، اب اگر بعد میں موہوب لہٗ واہب سے شئ موہوب کا مطالبہ کرے تو واہب کے ذمہ دینا ضروری نہیں اس لئے کہ جب

قبضہ نہیں کیا تو موہوب لہٗ کا اس شئ پر کوئی حق نہ رہا۔اسی طرح جو نفقہ دے دیا وہ عورت کا حق ہو گیا اور جو نہیں دیا اور مدت گزر گئی تو اس پر عورت کا کوئی حق نہ ہوگا اس لئے کہ شوہر نے صلہ کو ترک کر دیا اور صلہ ترک کرنے سے صلہ کرنے والے پر وہ نفقہ دین نہیں ہوگا کہ جس کا اداء کرنا بعد میں ضروری ہو، اس لئے کہ گزشتہ ماہ کا نفقہ شوہر کے ذمہ دینا واجب نہ ہوگا۔ ہاں! البتہ دو صورتوں میں گزشتہ ماہ کے نفقہ کے واجب ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور شوہر کے ذمہ اداء کرنا ضروری ہوگا۔(۱) ایک تو قاضی نے عورت کے لئے ہر ماہ کا نفقہ متعین کیا ہو تو اب شوہر کے ذمہ قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے گزشتہ ماہ کا نفقہ اداء کرنا بھی واجب ہوگا۔ (قاضی کے حکم میں شرعی پنچ ہے لہٰذا اگر شرعی پنچ نے ہر ماہ عورت کے لئے نفقہ متعین کیا ہو تو گزشتہ ماہ کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہوگا۔(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ عورت نے شوہر سے ایک معین نفقہ کی مقدار پر صلح کر لی اور شوہر راضی ہو گیا تو اس صورت میں بھی گزشتہ ماہ کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہوگا، اس لئے کہ صلح بھی قاضی کے فیصلہ کے درجہ میں ہے لہٰذا گزشتہ ماہ کے نفقہ کے وجوب کا حکم لگایا جائے گا۔(ھدایہ:۲/۴۴۰)

بیوی کے نفقہ کے مانند حکم ہے ہر قریبی ذی رحم محرم کے نفقہ کا کہ وہ بھی مدت کے گزر جانے کے بعد منفِق کے ذمہ گزشتہ مدت کا نفقہ واجب نہیں ہوگا۔(شرح الحموی علی الاشباہ:۲/۱۷۵)

۳۷۵ قاعدہ:-النقد لا یتعین فی المعاوضات .

ترجمہ:-نقود عقودِ معاوضات میں متعین نہیں ہوتے۔

تشریح:-نقود (دراہم، دنانیر، روپیہ) عقودِ معاوضات میں متعین کرنے سے بھی متعین نہیں ہوتے، لہٰذا عقودِ معاوضہ میں اگر دراہم، دنانیر یا روپیہ کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ ان روپیوں کے عوض خریدتا ہوں تو اس صورت میں اسی روپیوں کو دینا متعین نہ ہوگا بلکہ اس کے بدلہ میں دوسرے روپے دے سکتا ہے، اس لئے کہ نقود کا مقصودِ اصلی ثمنیت ہے اور ثمن میں اصل یہ ہے کہ وہ ذمہ میں واجب ہو، تاکہ اس کے ذریعہ مقصود شئ کو حاصل کیا جا سکے، اور جو ذمہ میں واجب ہو وہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا، لہٰذا نقود بھی جو کہ ثمن ہے متعین کرنے سے متعین نہ ہوں گے، اگر متعین ہو جائیں تو وہ ثمن باقی نہ رہیں گے بلکہ عین ہو جائیں گے اور اس میں شریعت کے حکم (فیصلہ) کو بدلنا لازم آئے گا۔اسی طرح نذر اور وکالت میں بھی جب تک مستحق اور وکیل کو نقود دے نہ دیئے جائیں اس وقت تک وہ متعین نہ ہوں گے۔ ہاں! البتہ امانات، ہبہ، صدقہ، شرکت، مضاربت، غصب ان تمام صورتوں میں نقود متعین کرنے سے متعین ہو جائیں گے، لہٰذا امانات کے نقود کو بعینہٖ واپس کرنا امین کے ذمہ ضروری ہے۔

ہبہ، صدقہ میں متعین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہبہ و صدقہ سے پہلے واہب اور متصدق نے دراہم کو متعین کر دیئے کہ ان دراہم کو ہبہ یا صدقہ کیا تو وہ متعین ہو جائیں گے۔اور ہبہ میں متعین ہونے کی دوسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ واہب ہبہ کرنے کے بعد موہوب لہٗ سے نقود موہوبہ کو واپس لینا چاہے تو وہی واپس کئے جائیں گے۔اور شرکت کی صورت میں بھی نقود متعین ہو جاتے ہیں، لہٰذا اگر دو شریکوں نے ابھی شرکت کا مال (نقود) کو جمع نہیں کیا تھا اور شراء سے پہلے دونوں مال یا ایک مال ہلاک ہو جائے تو

شرکت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ شرکت کے لئے مال متعین ہوگیا تھا اور شرکت اسی مال میں واقع ہوئی تھی جس کو متعین کیا تھا اور جب وہ مال نہ رہا تو شرکت باطل ہوجائے گی۔ مضاربت میں بھی رب المال نے جو نقود (روپئے) متعین کئے تھے اگر وہ ہلاک ہوجائے تو عقد مضاربت ختم ہوجائے گا۔ غصب کی صورت میں تو مسئلہ بدیہی ہے کہ جو مال غصب کیا ہے اسی کو واپس کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ وہ متعین ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۵۱/۳)

یہ بات یاد رہے کہ نقود کے متعین نہ ہونے سے مراد صرف عدمِ استحقاق میں متعین نہ ہونا ہے یعنی جو عقود متعین کئے ہیں مشتری ان کا ہی مستحق نہ ہوگا بلکہ اس کی جگہ دوسرے اداء کردے تب بھی صحیح ہوگا۔ ہاں! البتہ جنس اور وصف کے اعتبار سے نقود متعین ہوجائیں گے لہذا دوسرے دینے کی صورت میں اسی جنس اور وصف کے دیئے جائیں گے جن کو متعین کیا ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۵۳/۳)

۳۷۶ قاعدہ:- نقل الثقات الأخبار حجة شرعية في وجوب العمل.

ترجمہ:- ثقہ لوگوں کا اخبار ماضیہ کو نقل کرنا عمل کے واجب ہونے کے سلسلہ میں حجت شرعیہ ہے۔

تشریح:- شرح سیر کبیر میں ہے اگر مسلمانوں کے کسی شہر میں اہلِ ذمہ کا کوئی پرانا کنیسہ موجود ہے اور کافی عرصہ گزر جانے کی وجہ سے اس کے متعلق کسی کو حقیقی علم نہیں ہے کہ اہل ذمہ نے مسلمانوں سے اس شہر وعلاقہ کے متعلق صلح کی تھی یا مسلمانوں نے ان پر غلبہ پاکر اس شہر کو حاصل کرلیا تھا پھر ان کو ذمی بنالیا تھا۔ اب صورتِ حال ایسی ہے کہ مسلمان ان کو اس کنیسہ میں عبادت کرنے سے منع کر رہے ہیں کہ ہم نے اس شہر کو غلبۃً حاصل کیا تھا اور تم کو ذمی بنالیا تھا لہذا تمہارا اس میں کوئی حق نہیں ہے، اس میں عبادت کرنے کی اجازت نہیں ہے اور اہلِ ذمہ کا کہنا ہے کہ تم نے غلبہ حاصل نہیں کیا تھا بلکہ ہم نے ہمارے اس شہر کے متعلق تم لوگوں سے صلح کرلی تھی۔ اب اگر یہ معاملہ امام اور حاکمِ وقت کے پاس پہنچے تو حاکمِ وقت اس معاملہ میں تحقیق کرے گا کہ ایسی صورتِ حال کے متعلق فقہاء اور اصحابِ اخبار کے علم میں کوئی اثر یا خبر موجود ہے یا نہیں، اگر ہے تو اسی کے مطابق فیصلہ کرے گا، اس لئے کہ ثقہ لوگوں کا اخبارِ ماضیہ کو نقل کرنا عمل کے وجوب کے سلسلہ میں حجت شرعی ہے۔ لیکن اگر آثار مختلف ہوں، اسی طرح اصحابِ اخبار کی خبریں مختلف ہوں تو پھر کنیسہ چونکہ اہل ذمہ کے قبضہ میں ہے اس لئے یمین کے ساتھ اہل ذمہ کی بات کو قبول کرلیا جائے گا اور اس شہر کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اہلِ ذمہ نے صلح کرلی تھی۔

(شرح سیر کبیر: ۲۷۴/۴ وفتاوی ہندیہ: ۲۴۹/۲۔)

۳۷۷ قاعدہ:- النكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى والمعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى.

ترجمہ:- نکرہ جب معرفہ بنا کر لوٹایا جائے تو ثانی عین اولیٰ ہوگا اور جب نکرہ کو دوبارہ نکرہ کی صورت میں لوٹایا جائے تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا اور معرفہ کو جب معرفہ بنا کر لوٹایا جائے تو ثانی عین اولیٰ ہوگا اور جب معرفہ کو دوبارہ نکرہ کی صورت

میں لوٹایا جائے تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا۔

تشریح:- اس قاعدہ میں اس بات کا بیان ہے کہ جب معرفہ اور نکرہ ایک مقام میں وارد ہوں تو اس کا کیا حکم ہے۔ چنانچہ اس کے متعلق اس قاعدہ میں چار قواعد کو بیان کیا ہے (۱) نکرہ کو جب معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے یعنی ایک لفظ کو پہلے نکرہ ذکر کیا گیا پھر اسی لفظ کو معرفہ ذکر کیا گیا تو ثانی عین اولیٰ ہوگا، جیسے ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ﴾ میں الرسول سے مراد عینِ اول ہے اور نکرہ "رسولاً" اور معرفہ "الرسول" میں عینیت ہے اور دونوں سے مراد ایک ہی ذات یعنی موسیٰ علیہ السلام ہے۔ نور الانوار میں کہا ہے کہ یہ حکم معرف باللام اور معرف بالاضافت ہی میں ہوسکتا ہے، ورنہ اگر ثانی بصورتِ علم یا بصورت اسم اشارہ وموصول معرفہ ہو تو پھر یہ قاعدہ جاری نہ ہوگا، اس لئے کہ جب جس لفظ کو نکرہ ذکر کیا جائے اگر اسی لفظ کو لام کے ساتھ معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے تو اس سے ماقبل کی طرف اشارہ ہوگا اور جب لام سے ماقبل کی طرف اشارہ ہوگا تو معرفہ عینِ نکرہ ہوگا۔ (۲) دوسرا قاعدہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر نکرہ کو دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا جائے تو ثانی غیرِ اولیٰ ہوگا، یعنی دونوں کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہوگا، دلیل یہ ہے کہ اگر دوسرا نکرہ بعینہٖ پہلا نکرہ ہوجائے تو نکرہ میں ایک گونہ تعین ہوجائے گا اور اس میں نکارت باقی نہیں رہے گی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ نکرہ دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا گیا ہے۔ اور دوسرا نکرہ عینِ اولیٰ ہونے کی صورت میں چونکہ تعین پیدا ہوجاتا ہے اس لئے وہ نکرہ نہ رہے گا جو مفروض کے خلاف ہے۔ (۳) تیسرا قاعدہ یہ بیان کیا ہے کہ جب معرفہ کو دوبارہ معرفہ ہی لایا جائے تو دوسرا معرفہ بعینہٖ پہلا معرفہ ہوگا۔ کیونکہ دوسرا معرفہ جب معرف باللام ہوگا تو لامِ تعریف سے اس معہود کی طرف اشارہ ہوگا جس کا ذکر ماقبل میں ہوچکا ہے چنانچہ دونوں کا مصداق ایک ہوگا اور دونوں کے درمیان عینیت ہوگی۔ ان دونوں قاعدوں کی مثال باری تعالیٰ کا فرمان ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ ہے یعنی آیت میں "العسر" کو دوبارہ بھی معرفہ ہی ذکر کیا گیا ہے لہذا قاعدہ:۳ کی رو سے عسر ثانی، بعینہٖ عسر اول ہوگا یعنی دونوں کا مصداق ایک ہوگا۔ اور "یسراً" نکرہ کو دوبارہ بھی نکرہ ہی ذکر کیا گیا ہے لہذا قاعدہ:۲ کی رو سے یسر ثانی یسر اول کا غیر ہوگا، پس معلوم ہوا کہ آیت میں ایک عسر ہے اور دو یسر ہیں۔ (۴) چوتھا قاعدہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر معرفہ کو دوبارہ نکرہ بنا کر ذکر کیا گیا تو نکرہ، معرفہ کا غیر ہوگا یعنی دونوں کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ثانیہ یعنی نکرہ کو عین اولیٰ قرار دیا جائے تو اس صورت میں بغیر کسی ایسے حرف کے اشارہ کے جو تعین پر دلالت کرے نکرہ متعین ہوجائے گا، حالانکہ تعین پر دلالت کرنے والے حرف کے اشارہ کے بغیر نکرہ کا متعین ہونا باطل ہے، لہذا معرفہ کو نکرہ بنا کر لوٹانے کی صورت میں نکرہ، معرفہ کا غیر ہوگا۔ چوتھے قاعدہ کی یہ مثال ہے کہ ایک شخص نے ایک مجلس میں دو گواہوں کی موجودگی میں ہزار کا اقرار کیا جو اقرار نامہ کے ساتھ مقید ہے مثلاً یہ اقرار کیا کہ میرے ذمہ فلاں آدمی کے ایک ہزار روپے ہیں جو اقرار نامہ اور دستاویز میں لکھے ہوئے ہیں۔ پھر اس شخص نے دوسری مجلس میں دوسرے دو گواہوں کی موجودگی میں ایسے ایک ہزار روپے کا اقرار کیا جو اقرار نامہ اور دستاویز کے ساتھ مقید نہیں ہے تو اس صورت میں دوسرا اقرار پہلے اقرار کا غیر ہوگا

اور بکر پر دو ہزار روپے لازم ہوں گے۔
یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ مذکورہ چاروں قواعد اس وقت مفید ہوں گے جبکہ کلام مطلق ہو اور قرائن سے خالی ہو، ورنہ کبھی کبھی ان کے برخلاف بھی واقع ہوگا۔ مثلاً کبھی پہلے قاعدہ کے خلاف نکرہ کو معرفہ بنا کر لوٹانے کے باوجود دونوں میں مغائرت ہوگی۔ جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ﴿هٰذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوْهُ وَاتَّقُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ أَنْ تَقُوْلُوْا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلٰى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا﴾ اس میں لفظ کتاب اولاً نکرہ مذکور ہے اور پھر لفظ الکتاب معرفہ ذکر کیا گیا ہے مگر اس کے باوجود کتابِ اول (نکرہ) سے قرآن پاک مراد ہے اور کتاب ثانی (معرفہ) سے تورات اور انجیل مراد ہے یعنی دونوں میں مغائرت ہے نہ کہ عینیت۔ اسی طرح کبھی دوسرے قاعدہ کے برخلاف نکرہ کو دوبارہ نکرہ ذکر کرنے کے باوجود ثانی عینِ اولیٰ ہوتا ہے۔ جیسے باری تعالیٰ کے فرمان ﴿وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَاءِ إِلٰهٌ وَّفِي الْأَرْضِ إِلٰهٌ﴾ میں لفظ إلٰهٌ دونوں جگہ نکرہ ہے مگر اس کے باوجود دونوں کا مصداق ایک ہے نہ کہ دو۔ اسی طرح کبھی تیسرے قاعدہ کے خلاف معرفہ کو معرفہ کی صورت میں لوٹایا جاتا ہے پھر بھی ثانی سے مراد غیر اولیٰ ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے فرمان ﴿وَهُوَ الَّذِيْ أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾ میں دونوں جگہ "الْكِتَابِ" معرفہ ہے مگر اول سے مراد قرآن ہے اور ثانی سے مراد تورات و انجیل ہے۔ اسی طرح چوتھے قاعدہ کے خلاف کبھی معرفہ کو دوبارہ نکرہ ذکر کیا جاتا ہے لیکن ثانی سے مراد عینِ اولیٰ ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے فرمان ﴿إِنَّمَا إِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ وَّاحِدٌ﴾ میں پہلا إلٰه اضافت کی وجہ سے معرفہ ہے اور دوسرا إلٰهٌ نکرہ ہے مگر اس کے باوجود دوسرے سے عینِ اولیٰ مراد ہے اور دونوں کا مصداق ایک ہے۔ (نور الانوار ص ۸۱)

۳۷۸ قاعدہ:- النكرة في موضع النفي تعم و في الإثبات تخص لكنها مطلقة .

ترجمہ:- نکرہ مقامِ نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے اور اثبات میں خاص ہوتا ہے لیکن مطلق رہتا ہے۔

تشریح:- اس قاعدہ میں اس عام کا تذکرہ ہے جس کا عموم دلیلِ خارجی کی وجہ سے پیش آتا ہے۔ چنانچہ کہا ہے کہ اگر نکرہ پر حرفِ نفی داخل ہو تو وہ عموم کا فائدہ دے گا۔ حرفِ نفی خواہ نفسِ نکرہ پر داخل ہو جیسے "لا رجل في الدار . لا إلٰه إلا الله" خواہ اس فعل پر داخل ہو جو فعل نکرہ پر واقع ہوا ہے جیسے "ما رأيت رجلا"۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ نکرہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے بعض حضرات کے نزدیک ماہیت کے لئے آتا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک فردِ غیر معین کے لئے آتا ہے، پس جب نکرہ پر حرفِ نفی داخل ہوگا تو ماہیت کی نفی ہوگی یا فردِ غیر معین کی نفی ہوگی، اور دونوں کی نفی سے عموم ثابت ہوتا ہے، چنانچہ جب ماہیت کی نفی ہوگی تو ماہیت کی نفی سے تمام افراد کی نفی ہو جائے گی، کیوں کہ اگر ایک فرد بھی باقی رہا تو ماہیت باقی رہے گی، لہذا ثابت ہو گیا کہ ماہیت کی نفی سے تمام افراد کی نفی ہو جائے گی، تو عموم ثابت ہو گیا۔ اسی طرح اگر فردِ غیر معین کی نفی ہوگی تو تمام افراد کی نفی ہو جائے گی، کیونکہ اگر ایک فرد بھی باقی رہ گیا تو فردِ غیر معین کی نفی نہ ہوگی تو جب فردِ غیر معین کی نفی سے تمام افراد کی نفی ہو جاتی ہے تو عموم ثابت ہو گیا۔ قاعدہ کا دوسرا جزء ہے کہ اگر نکرہ تحت النفی واقع نہ ہو بلکہ کلام مثبت میں

واقع ہو تو وہ ایک فردِ غیر معین کے لئے خاص ہوگا یعنی اس میں عموم نہ ہوگا بلکہ خصوص ہوگا۔ لیکن وہ فردِ غیر معین اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہوگا، مثلاً اگر کسی نے "أعتق رقبة" کہا تو اس سے صرف رقبۂ واحدہ ہی کی آزادی مراد ہوگی، البتہ وہ رقبہ اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہوگا یعنی اس رقبہ میں بہت سے اوصاف کا احتمال ہوگا یعنی وہ رقبہ کالا بھی ہوسکتا ہے اور گورا بھی، عالم بھی ہوسکتا ہے اور جاہل بھی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿وَأَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ میں بقرہ واحدہ کا ذبح کرنا مراد ہے جس کے اوصاف معلوم نہیں ہے بلکہ مطلق ہے۔ (نور الانوار ص ۷۸)

۳۷۹ قاعدہ:- النكول في باب الأموال بمنزلة الإقرار شرعًا.

ترجمہ:- اموال کے باب میں قسم سے رک جانا بمنزلہ مال کے اقرار کر لینے کے ہے شرعًا۔

تشریح:- نکول سے مراد قسم سے رک جانا اور قسم نہ کھانا یعنی قسم کی ضرورت کے موقع میں قسم سے رک جانا اس کے درجہ میں ہے کہ اس نے مال کا اقرار کر لیا، اور اقرار کی وجہ سے مال کا وجوب ہو جاتا ہے لہذا نکول کی وجہ سے بھی مال کا وجوب ہو جائے گا۔ چنانچہ مجمع الانہر میں کہا ہے کہ چور سے بالاتفاق قسم کا مطالبہ کیا جائے گا اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو مالک نے جس مال کے چوری ہونے کا دعویٰ کیا ہے اس کا ضامن ہوگا۔ لیکن نکول کی وجہ سے قطع ید کا حکم نہ ہوگا، اس لئے کہ نکول اموال کے باب میں بمنزلۂ اقرار کے ہے لیکن نکول سے اقرار کے ثبوت میں ایک گونہ شبہ ہے اور شبہ کی وجہ سے حدود ساقط ہو جایا کرتی ہیں لہذا حد یعنی قطعِ ید کا حکم ثابت نہ ہوگا، البتہ نکول کی وجہ سے مال کو سارق کے ذمہ واجب کیا جائے گا۔ (مجمع الانہر: ۳/۳۵۱)

اصول الشاشی میں ہے کہ مثلاً ایک شخص نے دوسرے پر ایک ہزار کا دعوٰی کیا مگر مدعی قاضی کی مجلس میں گواہ پیش نہ کر سکا تو مدعیٰ علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا، لیکن مدعیٰ علیہ قسم سے رک گیا اور اس نے قسم نہیں کھائی تو مدعیٰ علیہ کا قسم سے رکنا مال کے اقرار کے درجہ میں ہوگا گویا کہ وہ اس بات پر راضی ہو گیا کہ مجھ پر ایک ہزار روپے لازم کر دیئے جائیں، اس لئے کہ قسم کے ذریعہ مدعی کا دعوٰی رد کرنے پر قدرت کے باوجود جب وہ قسم سے رُک گیا تو اس کا مطلب اس کے سوا دوسرا کیا ہوسکتا ہے کہ وہ اپنے اوپر مال کے لازم کرنے پر راضی ہو گیا۔ اتنی بات میں تو احناف کے ائمہ ثلاثہؒ متفق ہیں کہ نکول کہ وجہ سے مال کا لزوم ہوگا، لیکن مال کا لزوم بطریق اقرار کے ہوگا یا بطریق بذل کے، اس میں اختلاف ہے، چنانچہ حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ بطریقِ اقرار کے ہوگا یعنی ان کے نزدیک نکول بمنزلہ اقرار کے ہے، لیکن امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مال کا لزوم بطریق بذل ہوگا یعنی مدعیٰ علیہ کا قسم سے رکنا بمنزلہ اقرار کے نہیں ہے بلکہ قسم سے بچنے کے لئے ہے کہ وہ ایک ہزار روپے دینے پر اس لئے راضی ہو گیا تا کہ قسم سے بچ جائے، کیونکہ شریف آدمی سچی قسم سے بھی احتراز کرتا ہے اور قسم سے بچنے کے لئے روپے دینے کو پسند کرتا ہے۔ (اصول الشاشی ص ۷۲)

۳۸۰ قاعدہ:- النية إنما تعمل في الملفوظ.

ترجمہ:- نیت بلاشبہ ملفوظ میں موثر ہوتی ہے۔

تشریح :۔ عموم اور خصوص الفاظ کے صفات میں سے ہیں نہ کہ معانی کے یعنی جو لفظ ملفوظ ہو اس میں عموم وخصوص کا اعتبار کیا جائے گا، لیکن جو ملفوظ ہی نہیں اس میں نہ عموم کی نیت کا اعتبار ہوگا اور نہ خصوص کی نیت کا، اس لئے کہ نیت سے مقصود تمیز اور جدا کرنا ہوتا ہے تو جس لفظ میں تمیز کا احتمال ہوگا اس میں نیت مؤثر ہوگی مثلاً عام لفظ استعمال کیا تو اس میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور مجمل میں بیان کا اور مشترک میں کسی ایک معنی کی تعیین کا۔ لیکن جب کسی کلام میں ان معانی کا احتمال ہی نہ ہو اس لئے کہ ان معانی پر دال لفظ ملفوظ نہیں ہے تو اب احکام دینا میں اس کی نیت کی کوئی تاثیر نہ ہوگی، اس لئے کہ بغیر ملفوظ کے نیت کرنے سے بغیر کسی لفظ کے تلفظ کئے صرف نیت ہوگی اور محض نیت سے دنیوی احکام میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی جیسے کوئی شخص طلاق اور عتاق کی صرف نیت کرلے اور طلاق اور عتق پر دال لفظ کا تلفظ نہ کرے تو محض نیت کی وجہ سے طلاق اور عتق ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح جو لفظ ملفوظ نہیں اس میں کوئی نیت کرنا محض نیت ہوگی لہذا اس سے کوئی حکم ثابت نہ ہوگا۔ لہذا وہ عام جو غیر لفظ ہو اس میں تخصیص کی نیت نہ قضاء معتبر ہوگی اور نہ دیانۃً، خواہ تخصیص کا تعلق ذات سے ہو یا صفت وحال سے ہو۔ مثلاً ذات سے تعلق ہو اس کی مثال کسی نے کہا "إن اكلت أو ذقت أو شربت فعبدي حر" اور حالف کسی معین کھانے کی یا پینے، چکھنے کی نیت کرے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ طعام، شراب ملفوظ نہیں ہیں بلکہ بطریق اقتضاء ثابت ہیں اور مقتضی میں عموم نہیں ہوتا (جیسا کہ قاعدہ: ۲۵۸ میں جان چکے ہوں)۔ اور حال وصفت کے ساتھ تخصیص کا تعلق ہو اس کی مثال یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ایک مرد نے قسم کھائی کہ میں فلاں آدمی سے بات نہیں کروں گا اور جس وقت قسم کھائی اس وقت وہ فلاں آدمی قائم (کھڑا) تھا لیکن حالف نے زبان سے اس کا ذکر نہیں کیا یعنی یہ نہیں کہا "والله لا أكلم هذا الرجل وهو قائم" اب وہ حالف بعد میں ایسا کہہ رہا ہے کہ میری نیت یہ تھی کہ اس سے بات نہیں کرے گا اس کے قیام کی حالت میں تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ اس کی نیت باطل ہوگی اور اس حال وصفت کی تخصیص کا اعتبار نہ ہوگا اور جس حالت میں بھی بات کرے گا تو حانث ہو جائے گا۔ (بدائع: ۱۰۹/۳، ہدایہ: ۴۹۱/۲، شرح الحموی علی الاشباہ: ۵۶/۲۔)

اب رہ گیا یہ مسئلہ کہ اگر عام لفظ ملفوظ ہو تو اس میں تخصیص کی نیت صحیح ہوگی یا نہیں اس کو قاعدہ: ۳۸۲ میں بیان کیا گیا ہے۔

۳۸۱ قاعدہ:۔ نية الإقامة في غير موضع الإقامة هدر .

ترجمہ:۔ اقامت کی نیت اقامت کی جگہ کے علاوہ میں باطل ہے۔

تشریح:۔ نیتِ اقامت کے لئے مکان اور جگہ کا اقامت کے قابل ہونا شرط ہے، اور اقامت کے قابل کا مطلب یہ ہے کہ وہ جگہیں عرف وعادت میں ٹھہرنے اور قرار کی مانی جاتی ہو جیسے کہ شہر، دیہات وغیرہ۔ اور جو جگہیں اقامت کے قابل نہ ہو اور ان میں قرار ممکن نہ ہو، مثلاً جنگل، جزیرہ، کشتی وغیرہ کہ اگر مسافر ان میں پندرہ روز کے قیام کی نیت کرے تو نیت کا اعتبار نہ ہوگا اور وہ مسافر ہی شمار ہوگا امام ابو حنیفہؒ سے یہی مروی ہے۔ اس لئے کہ مقیم ہونے کے لئے چار چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے (۱) ایک تو اقامت کی نیت (۲) اقامت کی مدت کی نیت (پندرہ دن) (۳) ایک ہی جگہ میں اقامت کی

نیت (۴) اس جگہ کا اقامت کے قابل ہونا۔ ہاں! البتہ وہ لوگ جو خانہ بدوش ہیں اور ان کا قیام زیادہ تر جنگلات ہی میں ہوتا ہے، اور جہاں پانی اور جانوروں کے لئے گھاس کا انتظام ہو وہی اپنا پڑاؤ ڈال دیتے ہیں وہ حضرات جنگلات میں اگر اقامت کی نیت کرلیں تو صحیح قول کے مطابق مقیم ہوجائیں گے۔ اب یہ مسئلہ قابل غور ہے کہ خانہ بدوش لوگوں کے لئے جنگلات میں اقامت کی نیت جب صحیح ہوگئی اور وہ حضرات مقیم ہوگئے تو اب وہ جگہ ان کے لئے وطنِ اقامت ہوگئی، اب اگر کوئی مسافر ان کے خیموں میں آکر اقامت کی نیت کرے تو وہ مقیم شمار ہوگا یا نہیں جبکہ وہ آنے والا مسافر خانہ بدوش نہ ہو۔ اس کے متعلق امام ابوحنیفہؒ سے تو یہی بات مروی ہے جو اوپر ذکر کی گئی کہ وہ مقیم نہ ہوگا بلکہ مسافر ہی رہے گا۔ البتہ امام ابو یوسفؒ سے دونوں ہی روایتیں مروی ہیں، ایک روایت کے مطابق مقیم ہوجائے گا جیسے کہ اگر کسی بستی میں آکر اقامت کی نیت کرنے سے مقیم ہوجاتا، اس لئے کہ ان حضرات کے خیموں میں قیام کی وجہ سے اس کو اطمینان اور قرار حاصل ہوجائے گا اور بے اطمینانی ختم ہوجائے گی، اور دوسری روایت کے مطابق مسافر ہی رہے گا۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ کا قول ہی صحیح ہے اس لئے کہ موضع اقامت موضع قرار ہونی چاہئے اور جنگل موضع قرار نہیں ہے لہذا اس کی نیت لغو ہوجائے گی۔ (بدائع: ۲۶۸/۱-۲۷۱)

۳۸۲ قاعدہ:- نیت تخصیص العام یصح دیانۃ لا قضاءً۔

ترجمہ:- عام کو خاص کرنے کی نیت دیانۃً صحیح ہے نہ کہ قضاءً۔

تشریح:- اس قاعدہ میں عام سے مراد وہ عام ہے جو ملفوظ ہو، اس عام میں تخصیص کی نیت کرنا یعنی ان افراد میں سے بعض کو مراد لینا جو عام کے تحت ظاہری طور پر داخل ہیں، دیانۃً صحیح ہے یعنی فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ، کیونکہ عام لفظ کا تکلم خاص کی نیت کے ساتھ جائز تو ہے لیکن خلافِ ظاہر ہے۔ خلافِ ظاہر اس طریقہ پر ہے کہ عام لفظ کو عموم پر دلالت کے لئے وضع کیا گیا ہے اور جو لفظ عموم پر دلالت کے لئے وضع کیا گیا ہو اس سے عموم کو مراد لینا ہی لغوی اعتبار سے ظاہر ہے اور خصوص کی نیت کرنا خلافِ ظاہر ہے لہذا قضاءً نیت کا اعتبار نہ ہوگا اسلئے کہ قاضی کا فیصلہ ظاہر پر مبنی ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے کہا "إن أكلت طعامًا أو شربت شرابًا أو ذقت طعامًا أو شرابًا فعبدي حرٌ" اور اس نے کہا کہ میری نیت تو صرف گوشت یا روٹی کی تھی تو اس کی نیت کا اعتبار دیانۃً ہوگا نہ کہ قضاءً لہذا اگر روٹی اور گوشت کے علاوہ دیگر اشیاء کو کھالیا یا پی لیا تو قضاءً حانث ہوجائے گا۔ (بدائع: ۱۰۹/۳)



باب الواو

۳۸۳ قاعدہ:- الواجب علىٰ الكفاية واجب علىٰ الكل و يسقط بفعل البعض.

ترجمہ:- واجب علی الکفایہ تمام پر واجب ہوتا ہے لیکن بعض کے اداء کرنے سے سب کے ذمہ سے واجب ساقط ہوجاتا ہے۔

تشریح:- جو کام واجب علیٰ الکفایہ ہے جب تک اس کو ادا نہ کیا جائے سب کے ذمہ واجب رہے گا، لیکن کفایہ ہونے کی وجہ سے اگر بعض لوگوں نے اداء کر دیا تو سب کے ذمہ سے واجب ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ مقصود فعل کا وجود ہے جو بعض سے حاصل ہوجاتا ہے جیسے دو کفیل میں سے ایک نے مال کو اداء کر دیا تو دونوں کے ذمہ سے وجوب ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ مقصود مال کا وصول ہے جو ایک سے حاصل ہوگیا۔ (مسلم الثبوت ص ۲۷)۔ قاعدہ کی مشہور مثال یہ ہے کہ سلام کا جواب دینا سب سننے والوں پر واجب ہے، لیکن یہ واجب واجب علیٰ الکفایہ ہے لہذا مجمع میں سے اگر چند لوگوں نے یا صرف ایک شخص نے جواب دے دیا تو سب کے ذمہ سے واجب اداء ہوجائے گا۔ صلوٰۃِ جنازہ کا حکم بھی یہی ہے کہ وہ فرض علیٰ الکفایہ ہے لہذا چند لوگوں نے صلوٰۃِ جنازہ اداء کر لی تو سب کے ذمہ سے واجب ساقط ہوجائے گا۔

فائدہ:- کبھی واجب کا اطلاق فرض اور واجب دونوں پر ہوتا ہے جیسا کہ فرض کا لفظ بھی دونوں کے لئے استعمال کر لیا جاتا ہے۔ لیکن دونوں کے درمیان اس معنی کے اعتبار سے فرق بھی ہے کہ فرضِ اصطلاحی کو اعتقادی فرض اور واجب کہتے ہیں واجبِ اصطلاحی کو عملی فرض اور واجب کہتے ہیں۔ (اصول الفقہ ص ۳۱ بحوالہ شامی، توضیح، فواتح الرحمۃ)

۳۸۴ قاعدہ:- الواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وقد تكون للحال والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف وإن لطف وقد تدخل علىٰ العلل وثم للتراخي وحتى للغاية وبل للإضراب ولكن للإستدراك و أو لأحد الأمرين والباء للإلصاق وعلىٰ للإستعلاء وقد يكون للشرط ومن للتبعيض وإلىٰ لإنتهاء الغاية وفي للظرفية ولولا لإ نتفاع الثاني لوجود الأول و كيف للحال.

ترجمہ:- واو مطلق عطف کے لئے آتا ہے مقارنت اور ترتیب کا لحاظ کئے بغیر اور کبھی حال کے لئے آتا ہے، اور فاء تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے لہذا معطوف مؤخر ہوگا اگرچہ معمولی تاخیر ہو، اور کبھی فاء علتوں پر بھی داخل ہوجاتا ہے، اور ثم تراخی کے لئے آتا ہے، اور حتی غایت بیان کرنے کے لئے آتا ہے، اور بل اول سے اعراض کرنے کے لئے آتا ہے، اور لکن ماقبل کے وہم کو دور کرنے کے لئے آتا ہے، اور أو دو امروں میں سے ایک کے لئے حکم کو ثابت کرنے کے لئے آتا ہے، اور باء الصاق

کے لئے آتا ہے، اور علیٰ استعلاء کے لئے اور کبھی شرط کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، اور من تبعیض کے لئے آتا ہے، اور الیٰ غایت کی انتہاء بیان کرنے کے لئے، اور فی ظرفیت کے لئے آتا ہے، اور لولا پہلے جملہ کے وجود کی وجہ سے دوسرے جملہ کی نفی کے لئے آتا ہے، اور کیف حال کے لئے آتا ہے۔

تشریح:۔ اس قاعدہ میں حروفِ معانی کو بیان کیا گیا ہیں یعنی وہ حروف جو معانی پر دلالت کرتے ہیں۔ یا ان کو حروفِ معانی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ افعال کے معانی کو اسماء تک پہونچاتے ہیں۔ حروفِ معانی کے مقابل حروفِ مبانی ہوتے ہیں۔ حروفِ مبانی ان حروف کو کہتے ہیں جن سے کلمہ مرکب ہو لیکن وہ خود کلمہ نہ ہو جیسے ضرب میں ض، ر، ب حروف مبانی ہیں اور ان کا کوئی معنی نہیں ہوتا جب تک کہ ان سے کلمہ نہ بنے۔

حروفِ معانی میں سے ایک واؤ ہے، واو مطلق عطف یعنی مطلق شرکت کے لئے آتا ہے اس کے معنی میں نہ مقارنت ملحوظ ہوتی ہے اور نہ ترتیب۔ مقارنت کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں کا ایک زمانہ میں جمع ہونا، اور ترتیب کا مطلب یہ ہے کہ حرف عطف کے مابعد کا اس کے ماقبل سے زمانہ میں مؤخر ہونا۔ بہرحال واو صرف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں حکم میں شریک ہیں، ترتیب اور مقارنت پر واو کی دلالت نہیں ہوتی، چنانچہ ”جاء نی زید و عمرو ” میں واو صرف اس پر دلالت کرتا ہے کہ زید اور عمرو دونوں آنے کے حکم میں شریک ہیں، دونوں ساتھ آئے یا تاخیر و ترتیب سے آئے ان معانی پر واو دلالت نہیں کرتا۔ واو مطلق جمع کے لئے آتا ہے اسی وجہ سے اس پر یہ مسئلہ متفرع ہوگا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ”إن کلمت زیدًا وعمروًا فانت طالق ” کہا، اور بیوی نے پہلے عمرو سے پھر زید سے بات کرلی تو اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ واؤ کا معنی ترتیب و مقارنت نہیں ہے بلکہ مطلق جمع اور شرکت ہے یعنی دونوں سے بات کرنا خواہ جس سے پہلے بات کرے اور جس سے بعد میں کرے۔ اسی طرح اگر کہا ”إن دخلتِ هذا الدار وهذه الدار فانت طالق ” اور بیوی پہلے دوسرے گھر میں پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی تب بھی طلاق واقع ہوجائے گی۔ واو کا یہ مذکور معنی تو حقیقی معنی ہے، اور کبھی واو مجازاً حال کے لئے بھی آتا ہے، اور واو جس وقت حال کے لئے مستعمل ہو اس وقت حال، ذوالحال کے ساتھ جمع ہوگا اور شرط کے معنی کا فائدہ دے گا۔ چنانچہ واو حال کے لئے ہو اس کی مثال وہ ہے جس کو امام محمدؒ نے عبدِ ماذون کے بارے میں کہا کہ اگر آقاء نے اپنے عبدِ ماذون سے کہا ”أدِّ إلیَّ ألفًا وأنت حر ” تو مجھ کو ہزار دے درانحالیکہ تو آزاد ہے، اس مثال میں واو حال کے لئے ہے اور شرط کے معنی کا فائدہ دے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ ایک ہزار کا دینا آزادی کی شرط ہوگا۔

اور دوسرا حرف فاء ہے فاء کا معنی تعقیب مع الوصل ہے، تعقیب کا مطلب تو یہ ہے کہ معطوف معطوف علیہ کے بعد واقع ہو اگرچہ زمانہ اس قدر کم ہو کہ اس کا ادراک نہ ہوسکے، اور اتنی معمولی تراخی کا اعتبار اس لئے کیا گیا تا کہ کلمۂ فاء اور مع کے درمیان فرق ہوجائے، کیونکہ کلمۂ مع میں مقارنت بلا تاخیر کے ہوتی ہے۔ اور وصل کا مطلب یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے بعد فوراً واقع ہو دونوں کے درمیان فاصلہ نہ ہو۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ”إن دخلتِ هذه الدار فهذه

الدار فانت طالق" کہا تو پہلے مکان میں داخل ہونے کے بعد دوسرے مکان میں متصلا داخل ہونا وقوع طلاق کی شرط ہوگی ، چنانچہ اگر پہلے دوسرے مکان میں داخل ہو پھر پہلے مکان میں تو پھر تعقیب کے نہ پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی ،اسی طرح اگر پہلے پہلے مکان میں داخل ہو پھر دوسرے مکان میں لیکن ایک مدت کے بعد یعنی تاخیر سے داخل ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں تعقیب تو پائی گئی لیکن وصل نہیں پایا گیا۔اور فاء چونکہ تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے اسی وجہ سے اس کو جزاؤں میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، اس لئے کہ جزاء چونکہ معلول ہے اور اس سے پہلے علت ہوتی ہے اور علت کے بعد متصلا جزاء کا پایا جانا ضروری ہے اسی لئے جزاؤں میں اس کا استعمال حقیقت ہے۔اور فاء کا دوسرا معنی یہ ہے کہ فاء کبھی علت پر داخل ہوتا ہے۔اور فاء کا مابعد علت ہوتا ہے اور اس کا ماقبل معلول ہوتا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا "أدِّ إلیَّ ألفًا فأنت حر "تو غلام فی الفور آزاد ہو جائے گا اگر چہ اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو، اس لئے کہ اس مثال میں فاء علت پر داخل ہوا ہے اور مطلب یہ ہے کہ تو ایک ہزار ادا کر کیونکہ تو آزاد ہے۔خلاصہ یہ کہ حریت علت ہے اور ہزار کا ادا کرنا معلول اور حکم ہے اور علت کا وجود چونکہ معلول کے وجود سے مقدم ہوتا ہے اس لئے کہ حریت تنجیزاً ثابت ہوگی اداء الف سے پہلے اور ایک ہزار اس پر قرض ہوں گے۔لیکن جب فاء علت پر داخل ہو اس وقت یہ شرط ملحوظ ہوگی کہ علت ایسی چیز ہو جو دائمی ہو کیوں کہ علت جب دائمی ہوگی تو وہ جس طرح حکم سے پہلے موجود تھی اسی طرح حکم کے بعد بھی موجود ہوگی، اور جب حکم کے بعد موجود ہوگی تو تعقیب کا معنی جو فاء کا مدلول ہے پایا جائے گا اور علت کو فاء کا مدخول بنانا درست ہوگا، اور اگر علت میں دوام کی شرط نہ ہو تو اس پر فاء کا داخل کرنا ناجائز ہوگا، اس لئے کہ اس وقت تعقیب کا معنی حاصل نہ ہوگا جو کہ فاء کا مدلول ہے لہذا ایسی علت پر فاء کا داخل کرنا ناجائز ہوگا۔مثلا مثال مذکور میں حریت ایسی علت ہے جس میں دوام ہے اس لئے کہ وہ جس طرح اداء الف سے پہلے موجود ہے اسی طرح اداء کرنے کے بعد بھی ایک مدت تک باقی رہے گی۔

تیسرا حرف ہے کلمہ ُثم ،کلمہ ُثم تراخی کے لئے آتا ہے یعنی معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان اس فعل میں مہلت اور فصل ہوتا ہے جو فعل ان دونوں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔چنانچہ "جاء نی زید ثم عمرو" کا مطلب یہ ہے کہ عمرو کی آمد زید کی آمد سے کچھ بعد میں ہوئی ہے۔

یہ بات یاد رہے کہ اس بات پر تو ائمہ احناف کا اتفاق ہے کہ ثم تراخی اور فصل بیان کرنے کے لئے آتا ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے یا صرف حکم میں۔چنانچہ امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ کلمہ ُثم تکلم اور حکم دونوں میں تراخی کے لئے آتا ہے، اور حضرات صاحبینؒ صرف حکم میں تراخی کے قائل ہیں تکلم میں نہیں۔اسی وجہ سے اگر کسی مرد نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے کہا "إن دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" تو امام اعظمؒ کے نزدیک پہلی طلاق دخول دار پر معلق ہوگی اور دوسری فی الحال واقع ہوگی اور تیسری لغو ہو جائے گی، کیونکہ پہلی طلاق بغیر عطف کے دخول دار کی شرط کے ساتھ متصل ہے لہذا بغیر دخول دار کے فی الحال یہ طلاق واقع نہ ہوگی، اور دوسری اور تیسری کو چونکہ

لفظ ثم سے ذکر کیا گیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ" إن دخلت الدار فأنت طالق " کہہ کر شوہر نے سکوت کیا اور از سر نو ان کا تکلم کیا اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں شرط کے ساتھ متعلق نہ ہوں گی اور جب ان دونوں کا شرط کے ساتھ تعلق نہیں ہے تو چونکہ محل موجود ہے یعنی عورت محل طلاق ہے تو دوسری فی الحال واقع ہو جائے گی اور غیر مدخول بہا عورت چونکہ ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی اس لئے دوسری طلاق سے طلاق واقع ہوتے ہی عورت طلاق کا محل نہ رہے گی اور جب عورت طلاق کا محل نہ رہی تو تیسری طلاق لغو اور بیکار ہو جائے گی۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ تراخی صرف حکم میں ہے، تکلم اور عبارت میں تو وصل ہے اس لئے تینوں طلاقیں دخولِ دار پر معلق ہوں گی پھر جب دخولِ دار پایا جائے گا تو تینوں طلاقیں تراخی پر عمل کرتے ہوئے ترتیب کے ساتھ واقع ہوں گی اور ان میں سے صرف پہلی واقع ہوگی اور دوسری اور تیسری واقع نہ ہوں گی بلکہ لغو ہو جائے گی، اور دلیل ظاہر ہے کہ جب حکم میں تراخی ہے تو پہلی کے واقع ہونے کے بعد عورت محل طلاق نہ رہی لہذا دوسری اور تیسری لغو ہو جائیں گی۔ اور اگر شرط کو مؤخر کر کے کہا" أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار "تو امام صاحبؒ اور صاحبینؒ سب کے نزدیک ایک ہی طلاق واقع ہوگی لیکن پہلی طلاق امام صاحبؒ کے نزدیک فی الحال واقع ہوگی اور دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی، کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک لفظ ثم تراخی فی التکلم پر بھی دلالت کرتا ہے لہذا کلام کا مفہوم یہ ہوگا کہ پہلے انت طالق کہا پھر سکوت اختیار کر کے ثانیہ کا تکلم کیا پھر سکوت کے بعد ثالثہ کا تکلم کیا اور جب ایسا ہے تو پہلی طلاق دخولِ دار پر معلق نہ ہوگی اور فی الحال واقع ہوگی اور عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے لہذا وہ ایک طلاق سے بائنہ ہو گئی اور اس پر عدت بھی نہیں ہے تو اب وہ طلاق کی محل نہ رہی جس کی وجہ سے دوسری اور تیسری لغو ہو جائیں گی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک بھی ایک ہی طلاق واقع ہوگی، لیکن دخولِ دار کے بعد واقع ہوگی، کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک لفظ ثم تراخی فی التکلم پر دلالت نہیں کرتا ہے لہذا تینوں طلاقیں دخولِ دار پر معلق ہوں گی اور دخولِ دار کے بعد ترتیب کے ساتھ واقع ہوں گی پس جب پہلی طلاق واقع ہوگی تو اس کے بعد وہ محلِ طلاق نہیں رہے گی لہذا دوسری اور تیسری لغو ہو جائیں گی۔ اور اگر مدخول بہا سے کہا اور شرط کو مقدم کیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی دخولِ دار پر معلق ہوگی اور بعد والی دونوں فی الحال واقع ہو جائیں گی، اور اگر شرط کو مؤخر کیا تو پہلی دو فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری دخولِ دار پر معلق ہوگی، اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں دخولِ دار پر معلق ہوں گی۔ دلیل واضح ہے۔

چوتھا حرف حتی ہے اور لفظ حتی غایت کے لئے آتا ہے، غایت وہ کہلاتی ہے جس کی طرف شي منتہی ہو یعنی جس پر جا کر شي ختم ہو جاتی ہو وہ غایت کہلاتی ہے، غایت حتی کے بعد آتی ہے اور جو حتی سے پہلے ہوتا ہے وہ مغیاء کہلاتا ہے۔ حتی کا غایت کے لئے ہونا دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے، پہلی شرط یہ ہے کہ حتی کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے والا ہو یعنی ماقبل ایسی چیز ہو جو حتی کے مابعد والی چیز تک پہنچ سکے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ حتی کے بعد ایسی چیز ہو جو حتی کے ماقبل کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہو یعنی حتی کے بعد ایسی چیز ہو جو حتی سے پہلے والی چیز کے حکم کو ختم کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو، جب یہ دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو

کلمۂ حتی اپنے حقیقی معنی میں عمل کرے گا یعنی اس صورت میں کلمۂ حتی صرف غایت کے لئے استعمال ہوگا۔ اس کی مثال امام محمدؒ کا یہ قول ہے کہ جب آقا نے یوں کہا "عبدی حر إن لم أضربك حتی یشفع فلان أو حتی تصیح أو حتی تشتکی بین یدی أو حتی یدخل اللیل" ان چاروں مثالوں میں کلمۂ حتی اپنے حقیقی معنی یعنی غایت کے لئے استعمال کیا گیا ہے کیونکہ حتی کا ماقبل یعنی بار بار مارنا امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور حتی کا مابعد یعنی فلاں کا سفارش کرنا یا مضروب کا چیخنا، مضروب کا خلاصی کی درخواست کرنا، رات کا داخل ہونا یہ سب چیزیں ایسی ہیں جو ضرب کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں، کیوں کہ مذکورہ چیزوں کی وجہ سے عام طور پر لوگ مار پیٹ کرنے سے رک جاتے ہیں۔ الحاصل ان مثالوں میں دونوں شرطیں موجود ہیں لہذا ان مثالوں میں کلمۂ حتی غایت کے لئے ہوگا، اب اگر حالف غایت سے پہلے ہی مارنے سے رک گیا تو حانث ہو جائے گا، اور اگر مذکورہ دونوں شرطیں یا دونوں میں سے ایک نہ پائی جائے تو کلمۂ حتی غایت کے لئے نہ ہوگا، اب اگر اس صورت میں کلمۂ حتی کا ماقبل سبب اور مابعد جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو اس کو جزاء پر محمول کیا جائے گا، اور اگر کلمۂ حتی کا مابعد جزاء کی بھی صلاحیت نہ رکھے تو اس کو عطفِ محض پر محمول کیا جائے گا۔ (مثال کے لئے دیکھئے نورالانوار، اصول الشاشی۔)

پانچواں حرف کلمۂ بل ہے۔ کلمۂ بل اعراض کے لئے آتا ہے یعنی غلطی کی تلافی کے طور پر کلمۂ بل اپنے مابعد معطوف کو ثابت کرنے کے لئے اور اپنے ماقبل معطوف علیہ سے اعراض کرنے کے لئے آتا ہے بشرطیکہ اعراض ممکن ہو اور اگر اعراض ممکن نہ ہو تو بل کے ماقبل سے اعراض نہ ہوگا۔ اعراض ممکن ہونے کی صورت میں ماقبل سے اعراض کا یہ مطلب نہیں کہ ماقبل باطل اور نفس الامر میں غلط ہے بلکہ وہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے نہ اس کا اثبات مقصود ہے اور نہ اس کی نفی مقصود ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے "جاء نی زید بل عمرو" کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کلام سے متکلم کا مقصود عمرو کے آنے کو ثابت کرنا ہے زید کے آنے کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہے زید تو مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں۔ لیکن اگر بل کے ساتھ کلمۂ لا کو بھی زیادہ کیا جائے اور یوں کہا جائے "جاء نی زید لا بل عمر" تو اس صورت میں زید معطوف علیہ مسکوت عنہ کے درجہ میں نہیں ہوگا بلکہ اس کا نہ آنا منصوص اور متیقن ہوگا۔

یہ بات یاد رہے کہ بل کے ماقبل سے اعراض اور مابعد کا اثبات اس صورت میں ہے جبکہ کلمۂ بل اثبات کے موقع پر آئے اور اگر نفی کے موقع پر آیا مثلاً "ماجاء نی زید بل عمرو" کہا گیا تو اس میں اختلاف ہے، بعض علماء فرماتے ہیں کہ اس وقت نفی مابعد کی طرف لوٹے گی اور ماقبل مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا، اور بعض علماء فرماتے ہیں کہ مابعد کی طرف اثبات راضح ہوگا اور ماقبل یعنی معطوف علیہ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا۔ کلمۂ بل ماقبل سے اعراض کے لئے آتا ہے بشرطیکہ اعراض ممکن ہو لیکن اگر اعراض ممکن نہ ہو تو اعراض کے لئے نہ ہوگا جیسے اس کی مثال شوہر کا اپنی مدخول بھا بیوی سے یہ کہنا "أنت طالق واحدة بل ثنتین" اس مثال میں بل کے ماقبل سے اعراض ممکن نہیں، اس لئے کہ شوہر بل کے ماقبل سے اعراض کا مالک نہیں ہے اس لئے کے ماقبل سے اعراض اسی وقت ممکن ہے جبکہ وہ اعراض کو قبول کرتا ہو اور وہ إخبار کی صورت میں ہو سکتا

ہے اس لئے کہ اِخبار صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے اور انشاءات میں صدق وکذب کا احتمال نہیں ہوتا اس لئے کہ اس کا حکم تو تکلم کے ساتھ ہی بغیر کسی توقف کے واقع ہو جاتا ہے لہذا مثال مذکور میں تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

چھٹا حرف کلمہ لکن ہے۔ کلمہ لکن استدراک کے لئے آتا ہے یعنی سابقہ کلام میں پیدا ہونے والے وہم کو دور کرنے کے لئے آتا ہے، مثلاً زید اور عمرو کے درمیان غایت درجہ کی دوستی ہے، دونوں ہمیشہ ساتھ رہتے ہیں جدا نہیں ہوتے، اب کسی نے کہا "ما رأيت زيدًا" پس سامع کو دونوں کے ہمیشہ رہنے کی وجہ سے یہ وہم ہوگا کہ متکلم نے جب زید کو نہیں دیکھا تو عمرو کو بھی نہیں دیکھا ہوگا، لہذا متکلم نے اس وہم کو دور کرنے کے لئے کہا "لكن عمروا" لیکن عمرو کو دیکھا ہے یعنی زید تو غیر مرئی ہے لیکن عمرو مرئی ہے۔ کلمہ لکن ہمیشہ حرف نفی کے بعد واقع ہوتا ہے بل کی طرح اثبات اور نفی دونوں مواقع میں استعمال نہیں ہوتا۔ اور کلمہ لکن صرف اپنے مابعد کے اثبات کے لئے آتا ہے اور ماقبل کی نفی تو وہ دلیل نفی یعنی اس حرف نفی سے ثابت ہے جو اس پر داخل ہے۔ یہ بات یاد رہے کہ کلمہ لکن کا حرف نفی کے بعد واقع ہونا اس وقت ہوگا جبکہ مفرد کا عطف مفرد پر ہو، لیکن اگر جملہ کا عطف جملہ پر ہو تو کلمہ لکن جس طرح نفی کے بعد واقع ہو سکتا ہے اسی طرح اثبات کے بعد بھی واقع کرنا جائز ہے، جیسے "جاء نی زید لکن عمرو لم یأت" میں "جاء نی زید" جملہ مثبتہ ہے اور "لکن عمرو لم یأت" جملہ منفیہ ہے اور کلمہ لکن اثبات کے بعد واقع ہوا ہے۔

ساتواں حرف أو ہے۔ اور حرف أو مذکور دو چیزوں میں سے لاعلی التعیین ایک پر حکم کو ثابت کرنے کے لئے آتا ہے اور متعین کرنے کا اختیار متکلم کو ہوگا اب اگر أو کے ذریعہ دو مفردوں میں عطف کیا گیا تو یہ اس کا فائدہ دے گا کہ حکم ان میں سے کسی ایک کے لئے ثابت ہے جیسے کسی نے اپنی تین بیویوں سے کہا "هذه طالق أوهذه وهذه" تو پہلی دو میں سے ایک کو طلاق واقع ہو جائے گی اور دونوں میں سے ایک کو متعین کرنے کے سلسلہ میں شوہر کو اختیار ہوگا۔ ہاں البتہ تیسری کو بالیقین طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ وہ مطلقہ پر معطوف ہے۔ اور اگر دو جملوں میں عطف کیا گیا ہے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کے مضمون کے حصول کا فائدہ دے گا جیسے ﴿أَنِ اقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوْا مِنْ دِيَارِكُمْ﴾ اپنے آپ کو قتل کر دیا اپنے شہر سے اپنے آپ کو نکالو، مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کام ہونا چاہئے۔

آٹھواں حرف ہے باء اور باء الصاق کے لئے آتا ہے۔ الصاق کہتے ہیں ایک شي کا دوسری شي کے ساتھ متعلق اور متصل ہونا۔ جس پر حرف باء داخل ہوگا وہ ملصق بہ ہوگا اور طرف آخر ملصق ہوگا۔ الصاق خواہ حقیقۃً ہو جیسے "به داء" خواہ مجازاً ہو جیسے مررت بزید".

حرف باء بہت سے معانی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے لیکن الصاق کے علاوہ سب معانی مجازی ہیں، الصاق کا معنی لغوی اور حقیقی ہے۔ دیگر معانی جن میں باء مجازاً استعمال کیا جاتا ہے مثلاً (۱) کبھی باء استعانت کے لئے آتا ہے جیسے "کتبت بالقلم" (۲) ظرفیت کے لئے جیسے "صليت بالمسجد" (۳) تعلیل کے لئے جیسے "إنكم ظلمتم أنفسكم

باتخاذكم العجل "(۴) مقارنت کے لئے جیسے "إشتریت الفرس بسرجه "(۵) قسم کے لئے جیسے "باللّٰہ لأفعلن کذا "(۶) تعدیہ کے لئے جیسے "ذهب اللّٰه بنورهم "(۷) مقابلہ کے لئے جیسے "إشتریت العبد بالفرس "(۸) زیادت کے لئے جیسے "وَلَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ".

نواں حرف علیٰ ہے اور حرف علیٰ استعلاء کے لئے آتا ہے یعنی لغۃً تفوق اور تعلی کا فائدہ دینے کے لئے استعمال ہوتا ہے، تعلی کبھی حسًا ہوتی ہے جیسے زید علی السطح یا علی السریر اور کبھی معنًی ہوتی ہے جیسے فلان علینا أمیر، لفلان علیَّ دین۔ اور شرعاً علیٰ الزام کے لئے آتا ہے یعنی اپنے ماقبل کے لزوم کو اپنے مابعد پر ثابت کرنے کے لئے آتا ہے جیسے کسی نے کہا "لفلان علیَّ ألف" فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے، تو اس کو دین پر محمول کیا جائے گا کیونکہ علیٰ الزام کے لئے ہے اور اس نے اس جملہ سے اپنے اوپر دین کو لازم کیا ہے۔ اور کبھی علیٰ شرط کے معنی میں ہوتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا﴾ میں علیٰ شرط کے لئے ہے یعنی وہ آپ سے اس شرط پر بیعت کر رہی ہیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کرے گی۔ علیٰ شرط کا معنی دیتا ہے اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا "طلقنی ثلاثا علیٰ ألف" تو مجھے ایک ہزار روپیہ دینے کی شرط پر طلاقیں دیدے، اور شوہر نے ایک طلاق دی تو عورت پر مال بالکل واجب نہ ہوگا اس لئے کہ شرط نہیں پائی گئی۔ اور حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ایک طلاق دینے کی صورت میں ہزار کا ثلث عورت پر واجب ہوگا اس لئے کہ طلاق بالمال عقد معاوضہ ہے اور عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں لہذا مذکورہ صورت میں ایک طلاق دینے سے عورت پر ایک ہزار کا تہائی واجب ہو جائے گا۔ اور کبھی کلمۂ علیٰ مجازاً باء کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے یعنی الصاق کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے بعتك هذا علیٰ ألف" اس مثال میں کلمۂ علیٰ باء کے معنی میں ہے۔

دسواں حرف کلمۂ مَن ہے۔ اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کلمۂ مِن اپنی اصل وضع کے اعتبار سے تبعیض کے لئے ہے اور اس کے علاوہ باقی تمام معانی مجازی ہیں، چنانچہ اگر کسی آقاء نے کسی شخص کو مخاطب کر کے کہا "مَن شئت مِن عبیدی عتقه فاعتقه" میرے غلاموں میں سے تو جس کو آزاد کرنا چاہے آزاد کردے۔ اس صورت میں حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ مخاطب وکیل کسی ایک غلام کے علاوہ باقی تمام غلاموں کے آزاد کرنے کا مجاز ہے، اگر یکے بعد دیگرے سب کو آزاد کردے تو آخری غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر سب کو ایک ساتھ آزاد کردے تو ایک کے علاوہ سارے غلام آزاد ہو جائیں گے اور اس ایک کو متعین کرنے میں آقاء کو اختیار ہوگا، دلیل یہ ہے کہ کلمۂ مَن عموم کے لئے موضوع ہے اور کلمۂ مِن تبعیض کے لئے موضوع ہے لہذا کلمۂ مَن اور مِن دونوں پر عمل کرنے کے لئے اس کلام کو بعض پر محمول کرنا واجب ہوگا۔ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مذکور مثال میں کلمۂ مِن بیان کے لئے ہے لہذا مخاطب نے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا تو سب آزاد ہو جائیں گے، اس لئے کہ اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ تو اگر میرے غلاموں کو آزاد کرنا چاہے تو آزاد کردے لہذا سب کو آزاد کرنے کی صورت

ہیں سب آزاد ہو جائیں گے۔

شروع میں کہا گیا تھا کہ کلمۂ من اپنی اصل وضع میں تبعیض کے لئے ہے اور باقی سب معانی مجازی ہیں وہ باقی معانی مثلا جمہور اہلِ لغت کے نزدیک من دراصل ابتدائے غایت کے لئے آتا ہے۔ اور بعض علماء کے نزدیک من تبیین کے لئے موضوع ہے۔ اور بعض نے کہا کہ من ان تمام معانی مذکورہ کے درمیان مشترک ہے۔

گیارھواں حرف کلمۂ إلی ہے اور کلمۂ إلی انتہائے غایت کے لئے آتا ہے یعنی مسافت کی انتہاء بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔ اب یہاں یہ مسئلہ قابلِ غور ہے کہ غایت، ماقبل مغیاء میں داخل ہوگی یا نہیں۔ تو اس کے متعلق قاعدہ یہ ہے کہ اگر غایت ایسی چیز ہے جو بذاتِ خود قائم ہے یعنی ماقبل کا جزو نہ ہو اور اپنے وجود میں مغیاء کی محتاج نہ ہو اور تکلم سے پہلے ہی موجود ہو، اس صورت میں غایتِ ابتداء اور غایتِ انتہاء دونوں مغیاء میں داخل نہ ہوں گی جیسے کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لہٗ من هذه الحائط إلی هذه الحائط" تو دونوں غایتیں یعنی مبدأ اور منتہی اقرار میں داخل نہ ہوں گے۔ اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں کہ صدرِ کلام غایت کو شامل ہوگا یا نہیں۔ اگر صدرِ کلام غایت کو شامل ہو تو غایت مغیاء میں داخل ہوگی اور غایت ذکر کرنے کا مقصد غایت کے مابعد سے حکم کو ساقط کرنا ہوگا جیسے آیتِ وضوء میں "و ایدیکم إلی المرافق" میں الرافق صدر کلام یعنی ایدیکم میں داخل ہے، کیوں کہ ید کا اطلاق ابط (بغل) تک ہوتا ہے لہذا غسل کا حکم مرافق کو شامل ہوگا اور غایت مغیاء کے حکم میں داخل ہوگی اور غایت ذکر کرنے سے مقصود غایت کا مابعد جو کہ وہ بھی ید (ہاتھ) ہی ہے اس سے حکم کو ساقط کرنا ہے۔ اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا صدرِ کلام کے غایت کو شامل ہونے میں کوئی شبہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں غایت کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو کھینچ کر غایت تک لایا جاسکے یعنی غایت کے ماقبل کا حکم تو غایت تک پہنچ جائے گا لیکن غایت اس حکم میں داخل نہ ہوگی جیسے "أتموا الصیام إلی اللیل" اس میں صدر کلام غایت کو شامل نہیں ہے کیوں کہ صوم کے لغوی معنی مطلق امساک کے ہیں خواہ یہ امساک تھوڑی دیر کے لئے ہو لہذا صوم جو صدر کلام ہے، لیل جو غایت ہے اس کو شامل نہ ہوگا۔

بارھواں حرف کلمۂ فی ہے، اور کلمۂ فی ظرفیت کے لئے موضوع ہے یعنی کلمۂ فی کا مدخول کلمۂ فی کے ماقبل کے لئے ظرف ہوتا ہے جیسے "الماء فی الکوز" پانی کوزے میں ہے۔ زید فی الدار" زید گھر میں ہے۔ کلمۂ فی ظرفیت کے لئے موضوع ہے اسی لئے علماء احناف نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا "غصبت ثوبا فی مندیل" یعنی میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا یا کہا "غصبت تمرًا فی قوصرة" میں نے ٹوکری میں کھجور غصب کی تو غاصب پر کپڑا اور رومال اسی طرح ٹوکری اور کھجور دونوں لازم ہوں گے اور غاصب کے قول کا یہ مطلب ہوگا کہ میں نے مظروف کو ظرف کے ساتھ غصب کیا ہے۔

تیرھواں حرف کلمۂ لولا ہے۔ کلمۂ لولا دو جملوں پر داخل ہوتا ہے اور پہلا جملہ ہمیشہ اسمیہ ہوتا ہے۔ اور کلمۂ لولا دوسرے جملہ کی نفی کے لئے آتا ہے پہلے جملہ کے وجود کی وجہ سے یعنی دوسرے جملہ کی نفی پہلے جملہ کے وجود پر موقوف ہوتی

ہے جیسے لولا ك لما خلقت الأفلاك ''اگر آپ نہ ہوتے تو افلاک کی تخلیق بھی نہ ہوتی لیکن آپ کا وجود مقصود تھا اس لئے افلاک کی تخلیق ہوئی۔ اس مثال میں جملہ ثانیہ پہلے سے منفی ہے اور منفی پر نفی داخل ہو تو اثبات کا حکم ہوتا ہے اس معنی کے اعتبار سے دوسرے جملہ کا اثبات ہے ورنہ دراصل ''لولا'' نے اپنا معنی دکھلایا ہے اور جیسے باری تعالیٰ کے فرمان میں ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (سورۃ النور پ۱۸)۔ اگر اللہ تعالیٰ کا فضل وکرم تم پر دنیا اور آخرت میں نہ ہوتا تو یقیناً تم نے جس بات کے چرچے شروع کر رکھے تھے اس بارے میں تمہیں بہت بڑا عذاب پہنچتا۔ اس آیت میں بھی ''لولا'' کا معنی وجودِ اول کی وجہ سے انتفاء ثانی ہے۔

چودہواں حرف کلمۂ کیف ہے اور کیف لغت میں صفت اور حالت دریافت کرنے کے لئے موضوع ہے چنانچہ اگر کوئی کہے ''کیف زید'' زید کیسا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تندرست ہے یا بیمار، لہذا کلمۂ کیف ایسی چیز پر داخل ہوگا جو صفت اور حالت والی ہو اور اگر وہ شي کیفیت اور حالت والی نہ ہو تو لفظِ کیف بیکار ہو جائے گا مثلاً اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا ''أنت حــر کیف شئت'' تو اس صورت میں حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا اور لفظِ کیف باطل ہو جائے گا اس لئے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک عتق کیفیت اور حالت والا نہیں ہے لہذا لفظ کیف لغو ہو جائے گا۔ لفظ کیف ایسی چیز پر داخل ہو جو حالت وکیفیت والی ہو اس کی مثال اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ''أنت طالق کیف شئت'' تو ایک طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اور وصف اور مقدار میں زیادتی عورت کی جانب سے مفوض ہوگی بشرطیکہ شوہر کی نیت موجود ہو کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق صاحبِ حالت اور صاحبِ کیفیت ہے وہ کبھی رجعی ہوتی ہے اور کبھی بائن پھر کبھی بینونت خفیفہ ہوتی ہے اور کبھی غلیظہ پھر طلاق کبھی مال پر ہوتی ہے اور کبھی بغیر مال کے۔ (از نور الانوار ص ۱۱۴ واصول الشاشی ص ۵۲)

۳۸۵ قاعدہ:- وجوب الحق لایفوت بالتاخیر.

ترجمہ:- حق کا وجوب تاخیر کی وجہ سے ختم نہ ہوگا۔

تشریح:- حقوق جب ذمہ میں واجب ہوگئیں تو تاخیر کی وجہ سے ان کا وجوب ختم نہ ہوگا، بلکہ وہ ذمہ میں واجب ہی رہیں گے۔ پھر حقوق سے مراد عام ہے، ان میں حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں شامل ہیں۔ چنانچہ نماز جب واجب ہوگئی تو تاخیر کی وجہ سے ذمہ سے وجوب ساقط نہ ہوگا۔ اسی طرح جب ایک مرتبہ حج فرض ہوگیا تو وہ ذمہ میں باقی رہے گا جب تک کہ اس کو ادا نہ کرلے خواہ حج فرض ہو جانے کے بعد وہ شخص فقیر اور تنگ دست ہو جائے۔ اسی طرح رمضان کے روزوں، زکوٰۃ، صدقۂ فطر اور قربانی کے وجوب کا بھی یہی حکم ہے۔ اور حقوق العباد بھی واجب ہونے کے بعد بغیر ادا کئے یا معاف کرنے کرانے کے ذمہ سے ساقط نہ ہوں گے۔ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے عاشر سے دار الاسلام میں مال پر سال پورا ہونے کے بعد اپنا مال چھپالیا پھر اس شخص نے وہ مال دار الحرب میں داخل کرلیا اور وہاں ایک سال تک رہا پھر وہ مال لے کر عاشر کے پاس سے گزرا تو عاشر اس شخص سے پہلے سال کا عشر

(چنگی) وصول کرے گا، اس لئے کہ جب دارالاسلام میں اس کے مال پر سال پورا ہو گیا تو اس پر عشر واجب ہو گیا اور وجوب تاخیر کی وجہ سے ختم نہیں ہوتا۔ ہاں البتہ دوسرے سال کا عشر وصول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ عشر وصول کرنے کے لئے شرط ہے کہ وہ مال دارالاسلام میں ہو اور اس پر سال پورا ہو جائے۔ اور دوسرے سال میں وہ دارالحرب میں تھا اس لئے اس سال کا عشر وصول نہیں کیا جائے گا۔ (شرح سیر کبیر: ۲۹۸/۵)

عالمگیری میں ہے کہ عاشر سے مراد وہ شخص ہے جس کو امامِ وقت کی طرف سے راستوں پر متعین کیا جاتا ہے تاکہ وہ تاجروں کے مال میں سے چنگی وصول کرے اور تاجروں کو ان کی وجہ سے چوروں سے امن حاصل ہو۔ عشر وصول کرنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ تاجر اتنا مال لے کر گزرے جو نصابِ زکوۃ کے بقدر ہو اور اس پر سال بھی پورا ہو گیا ہو تو مسلمان تاجروں سے ان کے اموال میں سے ربع عشر لیا جائے گا جو مستحقین زکوۃ پر خرچ کیا جائے گا اور اگر کوئی ذمی گزرے تو اس سے نصف عشر وصول کیا جائے گا اور اس مال کو جزیہ اور خراج کے استعمال کی جگہوں پر خرچ کیا جائے گا۔ (عالمگیری: ۱۸۳/۱)

شرح سیر کبیر میں دوسری یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ اگر کوئی حربی مستامن یا ذمی یا مسلمان دارالاسلام ہی میں اپنا مال عاشر سے چھپاتا رہا یہاں تک کہ تین سال گزر گئے پھر عاشر کو معلوم ہوا کہ ان کے ذمے تین سال کا عشر باقی ہے تو تینوں سال کا عشر ان سے وصول کیا جائے گا، اس لئے کہ ان کے ذمہ تینوں سال کا عشر شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے واجب ہو چکا تھا اور وجوب تاخیر اور کتمان سے ختم نہیں ہوتا۔ (شرح سیر کبیر: ۲۹۴/۵)

۳۸٦ قاعدہ:- وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده.

ترجمہ:- شي کا وجوب اس کی ضد کے حرام ہونے کو متضمن ہوتا ہے۔

تشریح:- قاعدہ کا مفہوم واضح ہے کہ جب کوئی شي شرعاً واجب ہو یعنی اس پر عمل ضروری ہو تو اس کی ضد یعنی اس پر عمل کا ترک حرام ہوگا۔ اس کی مثال وہ تمام فرائض اور واجبات ہیں کہ جن پر عمل شرعاً واجب اور ضروری ہے تو اس کی ضد حرام ہوگی۔ مثلاً نماز واجب ہے تو اس کی ضد یعنی ترکِ نماز حرام ہے، اسی طرح روزے، زکوۃ، حج وغیرہ کا حکم ہوگا۔ اسی طرح والدین کے ساتھ نیک سلوک کرنا اور تکلیف نہ دینا واجب ہے تو اس کی ضد یعنی تکلیف دینا حرام ہوگا۔ پڑوسی کو ایذاء نہ دینا واجب ہے تو اس کی ضد یعنی ایذاء دینا حرام ہوگا۔ قرض اور دَین کی ادائیگی واجب ہے تو اس کی ضد عدم ادائیگی حرام ہوگی۔ غرض کہ حقوق اللہ اور حقوق العباد میں سے جن کی بجا آوری شرعاً واجب قرار دی گئی ہے تو ان کی ضد حرام ہوگی۔

اگر بغور دیکھا جائے تو یہ قاعدہ جس طرح فرائض اور واجبات کو مشتمل ہوتا ہے اسی طرح محرمات کو بھی مشتمل ہوگا، اس طریقہ پر کہ محرمات سے اجتناب واجب ہے لہٰذا ان کا ارتکاب حرام ہوگا، جس طرح کہ واجبات کا امتثال واجب ہے تو ان کا ترک حرام ہوتا ہے۔

مسلم الثبوت میں "وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده" قاعدہ بیان کرنے بعد کہا ہے کہ بعض حضرات کے

نزدیک شي کا وجوب اس کی ضد کے مکروہ تحریمی ہونے کا مقتضی ہوتا ہے اور یہ قول فخر الاسلام اور قاضی ابوزید اور شمس الائمہ سرخسی اور صدر الاسلام اور ابراہیم اور ان کے متاخرین متبعین کا ہے۔ اور دوسرا قول یہ بیان کیا ہے کہ کسی شي کا امر کرنا ہی اس کی ضد سے نفس نہی کا تقاضہ کرتا ہے یعنی کسی شي کا امر کر دیا تو اس کی ضد سے نہی خود بخود ثابت ہوگی۔ (مسلم الثبوت ص ۳۹)

۳۸۷ قاعدہ:- **وجوب الضمان باعتبار العصمة والتقوم في المحل أما وجوب رد العين فلا يستدعي العصمة والتقوم في المحل.**

ترجمہ:- ضمان کا وجوب محل (شي) کے معصوم اور قابل حفاظت ہونے کے اعتبار سے ہوگا، بہرحال عین لوٹانے کا وجوب شي کے معصوم اور محفوظ ہونے کا تقاضہ نہیں کرتا۔

تشریح:- قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ ایسی شي کے لینے کی وجہ سے ضمان کا وجوب ہوگا جس کا لینا بغیر کسی حقِ شرعی کے جائز نہ ہو اس لئے کہ وہ شي شرعی اعتبار سے معصوم اور قابل حفاظت ہے، اب اگر کسی شخص نے ایسی معصوم شي پر ناحق قبضہ کر لیا تو اس پر اس شي کا ضمان واجب ہوگا یعنی اس شخص کے ذمہ بعینہ اس شي کو واپس کرنا ضروری ہوگا، اور اس شي کے ہلاک ہو جانے یا کر دینے کی صورت میں اس کا عوض اداء کرنا ضروری ہوگا، اگر مثلی ہے تو مثل ورنہ قیمت ادا کرنا ہوگا۔ لیکن اگر کوئی شي شریعت کی نظر میں قابل عصمت و قابل حفاظت نہیں ہے تو اس پر قبضہ کر لینے اور اس کو لے لینے کی وجہ سے اس کو لوٹانے کا حکم ہوگا اگر وہ شي بعینہ باقی ہو اور ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان کا وجوب نہ ہوگا یعنی یہ حکم نہ ہوگا کہ ہلاک ہونے کی صورت میں اس کا مثل یا قیمت اداء کرنا ضروری ہو، اس لئے کہ کسی شي کو مالک تک لوٹانے کا حکم اس شي کے عصمت کا تقاضہ نہیں کرتا کہ ضمان کا وجوب ہو۔ الحاصل ضمان کا وجوب اس وقت ہوگا جب کہ شي قابل عصمت و حفاظت ہو، شریعت کی نگاہ میں قیمتی ہو، محض شریعت کی طرف سے کسی شي کو واپس لوٹانے کے حکم سے وہ شي معصوم اور قیمتی نہیں بن جاتی۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ایک حدیث کے اخیر میں ارشاد فرمایا ہے "**المسلم على المسلم حرام دمهٗ ومالهٗ وعرضهٗ**" (مسلم شریف: ۲/۳۱۷) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مسلمان کا مال قابل عصمت ہے لہذا کوئی دوسرا مسلمان اس مال کو چوری، ڈاکہ یا ناحق طریقہ سے لے گا تو مال کے معصوم ہونے کی وجہ سے اس پر ضمان کا وجوب ہوگا ___ لیکن خمر (شراب) شریعت کی نظر میں مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے لہذا وہ قابل عصمت بھی نہ ہوگا، لہذا اگر کسی نے کسی کے شراب کو غصب کر لیا تو شرعی حکم یہ ہے کہ اس کو واپس کر دے جب کہ وہ شراب بعینہ اس کے پاس موجود ہو اور ہلاک ہو جانے کی صورت میں اس پر ضمان کا وجوب نہ ہوگا کہ اس کی مثل شراب یا قیمت کو اس کے ذمہ واجب کیا جائے کیوں کہ شراب میں عصمت کا معنیٰ نہیں ہے اور لوٹانے کا حکم عصمت کا تقاضہ نہیں کرتا۔ چنانچہ شرح سیر کبیر میں کہا ہے کہ اگر حربیوں نے مسلمانوں کے مال پر قبضہ کر لیا تو وہ اس کے مالک ہو جائیں گے، لیکن قبضہ کرنے کے بعد دار الحرب میں اس مال کو محفوظ کر لینے سے پہلے پہلے وہ حربی مسلمان ہو جائیں تو ان کو مسلمانوں کے مال کو واپس لوٹانے کا حکم دیا جائے گا۔ ہاں اگر وہ مال دار الحرب میں پہنچا دیا گیا اور اس کو محفوظ

کرایا پھر وہ مسلمان ہو جائیں تو واپس لوٹانے کا حکم بھی نہ ہوگا۔ لیکن اگر حربیوں نے اس مال کو ہلاک کر دیا پھر اسلام کو قبول کیا تو ان پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا، خواہ دار الحرب میں محفوظ کرنے سے قبل ہلاک کر دیا ہو یا اس کے بعد، وجہ ظاہر ہے کہ حربیوں کے لئے مسلمانوں کا مال مباح تھا یعنی معصوم و قابل حفاظت نہ تھا اور ضمان کا وجوب مال کے قابلِ عصمت ہونے پر موقوف ہوتا ہے اور وہ معنی اس مال میں موجود نہیں ہے۔ رہ گیا مسئلہ کہ جب وہ مال معصوم نہ تھا تو اسلام قبول کرنے کے بعد مسلمانوں کو واپس کرنے کا کیوں حکم دیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی عین کے لوٹانے کا حکم اس عین کی عصمت کا تقاضہ نہیں کرتا جیسے کہ مسلمان نے مسلمان کے شراب کو غصب کر لیا تو جب تک شراب غاصب کے قبضہ میں موجود ہو لوٹانے کا حکم ہوگا، لیکن ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان کا وجوب یعنی مثل یا قیمت کا وجوب نہ ہوگا، دیکھئے شراب کو بھی لوٹانے کا حکم ہے لیکن اس کی وجہ سے اس کی عصمت ثابت نہیں ہو رہی ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۳۵/۵)

۳۸۸ قاعدہ:- وصف الشرط كالشرط.

ترجمہ:- وصفِ شرط، شرط کے مانند ہے۔

تشریح:- وصفِ شرط کا مطلب یہ ہے کہ کلام میں حکم کو ایسی شرط پر معلق کرنا جو شرط ایک وصف کے ساتھ متصف ہو تو جب شرط کو وصف کے ساتھ مقید کیا گیا تو اب گویا کہ حکم کا تعلق اس شرط کے ساتھ ہو جائے گا جو وصف کے ساتھ متصف ہے اگر بغیر وصف کے شرط پائی جائے تو حکم نہیں پایا جائے گا۔ چنانچہ اشباہ میں کہا ہے کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا "إن دخلت الدار راكبةً فأنت طالق" اور بیوی بغیر سواری کے گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ شرط نہیں پائی گئی، کیونکہ وقوعِ طلاق کے لئے حالتِ رکوب میں گھر میں داخل ہونا شرط تھا اور وہ پوری شرط نہیں پائی گئی، لہٰذا طلاق واقع نہ ہوگی۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۶۳/۲) خلاصہ یہ کہ شرط کے لئے وصف کو بیان کر دیا جائے تو اس وصفِ شرط کا درجہ شرط ہی کے مانند ہے کہ جس طرح مشروط یعنی حکم کے ثبوت کا دار و مدار وجودِ شرط پر ہوتا ہے اسی طرح وصف ذکر کرنے کے بعد اب حکم کے ثبوت کا دار و مدار وصفِ شرط پر ہوگا یعنی اگر شرط اس وصف کے ساتھ پائی جائے تو حکم پایا جائے گا ورنہ نہیں۔ شرح مجلّہ میں کہا ہے: جس کا خلاصہ یہ ہے کہ فقہاء کی اصطلاح میں کلام کو کسی صفت یا حال یا استثناء کے الفاظ سے مقید کر دینا بھی شرط کہلاتا ہے، کیونکہ یہ قید اس کلام کے حکم کی شرط ہو جاتی ہے اور مقید مشروط ہو جاتا ہے تو جب کلام کو قید کے ساتھ مقید کرنا شرط کہلاتا ہے تو اگر کسی شرط کے ساتھ صفت کی قید بڑھا دی گئی تو وہ قید یعنی وصفِ شرط، شرط ہی کے حکم میں ہو جائے گا۔ (شرح مجلّہ ص ۳۵۰)

۳۸۹ قاعدہ:- الوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر.

ترجمہ:- موجود شی میں اس کا وصف بیان کرنا لغو ہوگا اور غائب شی میں معتبر ہوگا۔

تشریح:- کسی شی کے وصف بیان کرنے سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کو دوسری اشیاء سے ممتاز کر دے۔ جب وصف بیان کرنے کا مقصود یہ ہے تو مجلس میں اگر شی موجود ہو اور اس کی جانب اشارہ کر دیا گیا تو وہ چیز دوسری اشیاء سے ممتاز

ہوگئی اور وصف بیان کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی لہذا وصف بیان کرنا لغو اور بیکار ہوگا، اس لئے کہ اشارہ توصیفی بیان سے بہت زیادہ قوی ہوتا ہے اور اس سے جو تعریف حاصل ہوتی ہے اس میں اشتراک اور مجاز کا احتمال بالکلیہ رفع ہوجاتا ہے جبکہ توصیفی بیان میں یہ احتمال باقی رہتا ہے لہذا اشارہ کی صورت میں وصف کا اعتبار نہ ہوگا۔ اب اگر اشارہ اور وصف دونوں کو جمع کر دیا اور وصف مشار الیہ کے مطابق ہے تو وہ معتبر ہوگا اور اگر اس کے خلاف ہے تو وصف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور اشارہ کا اعتبار کرتے ہوئے معاملہ کو نافذ کردیا جائے گا۔ مثلاً ایک شخص نے سامنے موجود گھوڑے کے فروخت کرنے کا ارادہ کیا، اس نے اس گھوڑے کی طرف اشارہ کرکے کہا کہ میں نے یہ سرخ رنگ کا گھوڑا فروخت کیا اور خریدار نے قبول کرلیا، حالانکہ وہ گھوڑا سرخ رنگ کا نہ تھا بلکہ سیاہی مائل رنگ کا تھا تو بیع صحیح ہوگی اور بائع کا صفت بیان کرنا لغو ہوگا۔ لیکن اگر گھوڑا موجود نہ تھا تو بیع صحیح نہ ہوگی، کیونکہ غائب شي میں وصف معتبر ہوتا ہے، اس لئے کہ غائب شي کی تعیین جنس، نوع اور صفت بیان کئے بغیر ممکن ہی نہیں ہے لہذا تعیین کے لئے جو وصف بیان کیا گیا ہے وہ معتبر ہوگا، اس کے خلاف ہونے کی صورت میں بیع منعقد نہ ہوگی۔

یہ بات یاد رہے کہ موجود شي میں وصف کا اعتبار اس وقت نہ ہوگا جبکہ وصف بیان کرنے سے وہ شي جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کی جنس بدل نہ جاتی ہو بلکہ وہ وصف جو بیان کیا گیا اور وہ وصف جو حسی طور پر نظر آیا دونوں اس شي کی جنس ہیں، وصف کے اختلاف سے جنس میں اختلاف نہیں ہوا تو وصف کا اعتبار نہ ہوگا۔ لیکن اگر وصف سے پوری جنس ہی بدل جاتی ہو یعنی بیان کیا ہوا وصف موجود شي کی جنس نہ ہو تو اس وقت وصف کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ شخص ایک جنس کہہ کر دوسری جنس دے رہا ہے اور جنس کے بدل جانے سے عقد صحیح نہیں ہوتا لہذا اس صورت میں وصف کے اختلاف کی وجہ سے عقد صحیح نہ ہوگا اور اشارہ کا اعتبار نہ ہوگا، مثلاً کوئی شخص شیشہ کو فروخت کرے اور یہ وصف بیان کرے کہ یہ الماس (ایک قسم کا ہیرہ) کا پتھر میں نے فروخت کیا اور درحقیقت وہ کانچ کا ٹکڑا تھا تو اس صورت میں بیع باطل ہوجائے گی، کیونکہ جو وصف بیان کیا گیا ہے وہ مشار الیہ کی جنس سے مختلف ہے اور اس کی جنس نہیں ہے لہذا وصف معتبر ہوگا۔ اور اگر شي مجلس میں موجود نہ ہو تو بغیر تفصیل کے وصف معتبر ہوگا جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔ یہ قاعدہ ان تمام عقود میں جاری ہوتا ہے جو مبادلہ کی صورت رکھتے ہیں جیسے بیع، اجارہ، نکاح وغیرہ۔ (از شرح مجلہ ص ۲۵۲)

علامہ حمویؒ نے بیان فرمایا ہے کہ موجود شي میں کسی وصف کو بیان کیا گیا تو وصف معتبر نہ ہوگا جبکہ اس سے مقصود تعریف ہو اس لئے کہ تعریف اشارہ سے حاصل ہوچکی ہے جو وصف سے بھی ابلغ ہے۔ لیکن اگر موجود شي میں ایسا وصف بیان کیا جائے جو یمین کا داعی ہو یا وہ وصف شرط کا درجہ رکھتا ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا مثلاً کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس رطب (تازہ کھجور) کو نہیں کھائے گا، پھر اس نے اسی کو کھالیا لیکن تمر ہوجانے کے بعد تو وہ شخص حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس جگہ وصف ایسا ہے جو یمین کا داعی ہے، اس لئے کہ بسا اوقات رطب مضر ہوتی ہے نہ کہ تمر لہذا وصف معتبر ہوگا۔ اسی طرح جب وصف، شرط ہو تب بھی معتبر ہوگا جیسے کسی نے کہا ''إن دخلت الدار راكبةً فأنت طالق'' اس مثال میں راکبۃً وصف شرط کے لئے

ہے جومعتبر ہوگا۔خلاصہ یہ کہ جو وصف تعریف کے لئے نہ ہو بلکہ تعریف سے زائد ایک دوسرے معنی کا فائدہ دینے کے لئے لایا جائے تو وصف حاضر میں بھی معتبر ہوگا۔(شرح الحموی علی الاشباہ:۲/۶۹)

۳۹۰قاعدہ:-الوصية أخت الميراث.

ترجمہ:-وصیت میراث کی بہن ہے۔

تشریح:-جس طرح میراث کا تعلق کل مال کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح وصیت بھی کل مال کے ساتھ متعلق ہوگی۔ اسی لئے کل مال کی وصیت کرنا صحیح ہے،(شرح سیر کبیر:۱/۲۲۸)۔لیکن کل مال کی وصیت کرنے کی صورت میں اگر ورثہ موجود ہوں تو وصیت کا نفاذ ثلث مال میں سے ہوگا،ثلث سے زیادہ میں نافذ نہ ہوگی،ہاں!اگر ورثہ اجازت دے دیں تو پھر کل مال میں بھی وصیت نافذ کی جاسکتی ہے جب کہ تمام ورثہ بالغ ہوں۔اور اگر ورثہ اجازت نہ دیں تو پھر ثلث سے زیادہ میں نافذ نہ ہوگی،نیز ورثہ کی عدمِ موجودگی میں بھی کل مال کی وصیت کرنا جائز ہے۔چنانچہ شامی میں ہے"وصحت بالكل عند عدم ورثته "(شامی دارالکتاب:۱۰/۲۸۱) إلا أن تجيز ورثته بعد موته و هم كبار (ج۱۰ص۲۷۹)نیز کل مال کی وصیت کی صورت میں اس کا نفاذ اس وقت ہوگا جبکہ موصِی پر کوئی قرض نہ ہو،اگر قرض ہوگا تو اس کی ادائیگی وصیت پر مقدم ہوگی۔شامی میں ہے"و عدم إستغراقه بالدين لتقدمه على الوصية"(ج۱۰ص۲۷۷۔)

۳۹۱قاعدہ:-الوصية للمجهول لا تصح۔(شرح سیر کبیر:۵/۲۶۷)

ترجمہ:-مجہول شخص کے لئے وصیت صحیح نہیں۔

تشریح:-وصیت کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ موصٰی لہٗ ایسا مجہول نہ ہو کہ جس کی جہالت کا ازالہ ممکن نہ ہو،اس لئے کہ موصٰی لہٗ کے مجہول ہونے کی وجہ سے موصٰی بہ کو اس تک حوالہ کرنا ممکن نہ ہوگا لہذا وصیت سے کوئی فائدہ نہ ہوگا اس لئے کہ موصٰی لہٗ کا معلوم ہونا ضروری ہے تاکہ موصٰی بہ اس کے حوالہ کیا جاسکے۔اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے اپنے ثلث مال کی لوگوں میں سے ایک غیر معین شخص کے لئے وصیت کی یعنی یہ کہا کہ اتنا مال کسی ایک شخص کو دے دینا تو یہ وصیت بالاتفاق باطل ہوگی،اس لئے کہ اس پر عمل ممکن ہی نہیں لہذا وصیت سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔اور اگر یہ وصیت کی کہ ان دوشخصوں میں سے ایک کو اتنا مال دے دینا تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ وصیت صحیح نہ ہوگی،اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اِس صورت میں وصیت صحیح ہوگی،جب ان کے نزدیک وصیت صحیح ہوگئی تو اس کا نفاذ کیسے کیا جائے گا جبکہ ایک شخص کو متعین نہیں کیا تو اس کے متعلق امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ وصیت ان دوشخصوں کے درمیان مشترک ہوگی لہذا دونوں کو نصف،نصف دیا جائے گا یعنی موصٰی بہ کے دو حصے کر کے دونوں کو ایک،ایک حصہ دیا جائے گا،اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں میں سے ایک کو دیا جائے گا اور اس ایک کو متعین کرنے کا اختیار وارثین کو ہوگا۔اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ وصیت اگرچہ مجہول کے لئے ہے لیکن جہالت کا ازالہ ممکن ہے،وہ اس طریقہ پر کہ اگر موصی خود اپنی حیات میں ایک کو متعین کردیتا تو متعین

ہوجاتا لیکن جب موصی بغیر تعیین کے وفات پاچکا تو ورثہ تعیین میں اس کے نائب ہوں گے لہذا ورثہ کسی ایک کو متعین کر کے موصٰی بہ اس کے حوالہ کردیں گے، اس لئے کہ دوشخصوں میں سے ایک کے لئے وصیت کرنے کی صورت میں جہالت تو ہے لیکن اس کا ازالہ ممکن ہے اس لئے موصی کا ایجاب صحیح ہوگیا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب موصی تعیین سے پہلے وفات پاچکا تو وصیت کا تعلق ان دونوں شخصوں کے ساتھ ہوگیا اور ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے سے اولیٰ وافضل نہیں ہے لہذا موصٰی بہ ان دونوں کے درمیان نصف کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا، جس طرح کہ اگر آقاء اپنے دوغلام میں سے ایک کو آزاد کرے اور بیان سے پہلے مرجائے تو عتق ان دونوں سے متعلق ہوگی اور دو میں سے ہر ایک آدھا، آدھا آزاد ہوگا اسی طرح وصیت میں بھی ہر ایک کے لئے نصف ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کا مقصد یہ ہے کہ موت کے وقت موصٰی لہٗ کو موصٰی بہ کا مالک بنانا لہذا موصٰی لہٗ کا معلوم ہونا ضروری ہوگا تا کہ تملیک ممکن ہو، اب اگر موصٰی لہٗ موت کے وقت مجہول ہوگا تو وصیت ہی صحیح نہ ہوگی اور موصِی کا ایجاب باطل ہوگا۔ لہذا امام ابو یوسفؒ نے جو شیوع کی بات کہی وہ صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ شیوع یعنی وصیت کا تعلق دونوں سے ہوجانا جب صحیح ہوگا جبکہ موصِی کا وصیت کرنا اور اس کا ایجاب صحیح ہو اور مذکورہ مسئلہ میں موصِی کا ایجاب ہی صحیح نہیں ہوا تو پھر شیوع کا حکم بھی ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح وارث کو موصی کا نائب بنا کر ایک کو متعین کرنے کا اختیار بھی اسی وقت ہوگا جبکہ ایجاب صحیح ہو اور یہاں تو ایجاب ہی صحیح نہیں ہوا تو ورثہ کو بیان اور ایک کو متعین کرنے کا اختیار بھی نہ ہوگا۔ ہاں! اگر موصِی خود اپنی حیات ہی کی حالت میں ایک کو متعین کردیتا تو وصیت اس کے لئے صحیح ہوجاتی اس لئے کہ اس کے بیان کا مطلب یہ ہوگا کہ موصِی نے از سرِ نو ایک کے لئے متعین طریقہ پر وصیت کی ہے لہذا وصیت صحیح ہوگی۔ (بدائع: ۴۴۱/۶)

۳۹۳ قاعدہ:- الوفاء بالشرط واجب .

ترجمہ:- شرط کا پورا کرنا واجب ہے۔

تشریح:- شروط میں اصل یہ ہے کہ حتی الامکان ان کی رعایت کی جائے اور ان کو پورا کیا جائے اور شرط کے خلاف کرنے سے اپنے آپ کو بچایا جائے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے "المسلمون عند شروطهم" مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں اس لئے مسلمانوں کو شرطوں کا پاس ولحاظ رکھنا ضروری ہوگا۔ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کسی حربی قیدی نے مسلمانوں سے کہا مجھے اس شرط پر امن دو کہ میں تمہیں سو (۱۰۰) حربیوں کا پتہ بتلاؤں گا اور اگر میں شرط کو پورا نہ کروں تو تمہارا ذمی بن جاؤں گا اور مسلمانوں نے اس کی شرط کو قبول کرلیا تو اگر وہ حربی قیدی شرط کو پورا نہ کرے تو ذمی بن جائے گا، اس کو قتل کرنا اور غلام بنانا جائز نہ ہوگا اس لئے کہ شرط کو پورا کرنا مسلمانوں کے لئے ضروری ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۸۰/۲)

یہ بات یاد رہے کہ اس شرط کو پورا کرنا ضروری ہے جو مفید ہو، لیکن اگر شرط مفید نہ ہو تو اس کی رعایت ضروری نہیں ہے، مثلاً کسی شہر کے حربیوں نے مسلمانوں سے اس شرط پر مصالحت کی کہ مسلمان ہماری نہر سے پانی نہیں پئیں گے، تو اگر

مسلمانوں کو اس بات کا یقین ہو کہ ہمارے ان کی نہر سے پانی پینے سے ان کا کوئی نقصان نہیں بلکہ انہوں نے محض عناد اور سرکشی کی وجہ سے یہ شرط لگائی ہے تو چونکہ یہ شرط مفید نہیں اس لئے مسلمانوں کے لئے اس کی رعایت کرنا ضروری نہیں، لہذا اس نہر سے پینے اور جانوروں کو پلانے میں کوئی حرج نہیں۔اور اگر یہ معاملہ اس کے برعکس ہو کہ مسلمانوں کے پانی استعمال کرنے سے ان کا نقصان ہورہا ہے پھر اس شرط کی رعایت ضروری ہوگی۔(شرح سیر کبیر: ۱۱/۱۱۷)

فائدہ:- شرط کی تین قسمیں ہیں (۱)

اول: وہ شرط جو شرعاً جائز اور مفید ہو ایسی شرط کی رعایت ہر حال میں ضروری ہوگی۔

دوم: وہ شرط جو شرعاً ممنوع ہو، ایسی شرط کو شرطِ فاسد کہتے ہیں۔

سوم: وہ شرط جو شرعاً ممنوع تو نہیں ہوتی لیکن اس کی رعایت میں کوئی فائدہ بھی نہیں ہے ایسی شرط لغو ہوگی۔

(تینوں اقسام کو مع امثلہ تفصیل کے ساتھ قاعدہ: ۱۴۹ میں بیان کردیا گیا ہیں وہاں دیکھ لیا جائے)۔

۳۹۳ قاعدہ:- **الوكالة لا تقتصر على المجلس بخلاف التمليك .**

ترجمہ:- وکالت مجلس تک منحصر نہ ہوگی برخلاف تملیک کے کہ وہ مجلس تک منحصر ہوگی۔

تشریح:- کسی کو کسی کام کا وکیل بنادیا تو اس کی وکالت مجلس تک محدود و منحصر نہ ہوگی بلکہ وہ مجلس کے بعد بھی کام کر سکتا ہے، چنانچہ اگر کسی مرد نے کسی اجنبی شخص سے کہا ''طلق امرأتي '' تو شوہر کا یہ قول توکیل ہے جو مجلس تک منحصر نہ ہوگا بلکہ بعد مجلس کے بھی وہ وکیل طلاق دینا چاہے تو دے سکتا ہے، اس مسئلہ میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔اور اگر شوہر نے یوں کہا ''طلق امرأتي إن شئت ''یعنی طلاق کو مخاطب کی مشیت کے ساتھ مقید کردیا تو احناف کے تینوں ائمہ کے نزدیک شوہر کا یہ قول تملیک شمار ہوگا اور مجلس تک منحصر ہوگا لہذا اس مجلس کے بعد اس کو طلاق دینے کا کوئی اختیار باقی نہ رہے گا، البتہ امام زفرؒ کے نزدیک شوہر کا یہ قول توکیل شمار ہوگا۔اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ''طلقي نفسك '' تو علماء احنافؒ کے نزدیک شوہر کا یہ قول تملیک شمار ہوکر مجلس تک منحصر رہے گا، اور بیوی سے یہ کلام کہنے کی صورت میں خواہ مشیت کے ساتھ مقید کیا ہو یا نہ کیا ہو دونوں صورتوں میں تملیک شمار ہوگا اور اس کلام کا حکم ایسا ہوگا جیسا کہ اگر شوہر بیوی سے یہ کہتا ''طلقي نفسك إن شئت '' تو یہ تملیک شمار ہوتا اسی طرح ''طلقي نفسك '' بھی تملیک شمار ہوگا۔اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ ''طلقي نفسك '' کہنا توکیل شمار ہوگا خواہ مشیت کے ساتھ مقید کرے یا نہ کرے۔

(بدائع: ۳/۱۹۴۔ شرح الحموی علی الاشباہ: ۲/۲۸۷۔)

فائدہ:- وکالت اور تملیک کے درمیان ایک فرق تو خود قاعدہ میں مذکور ہے کہ توکیل مجلس تک منحصر نہ ہوگی اور تملیک مجلس تک منحصر رہے گی۔اور دوسرا فرق یہ ہے کہ توکیل کی صورت میں مؤکل کو رجوع کرنے کا اختیار حاصل ہوگا لیکن تملیک کی صورت میں اس کو رجوع کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔اس کی وجہ یہ ہے کہ تملیک اور تفویض کی صورت میں جس شخص کو

کام کا مالک بنایا جارہا ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ میں نے یہ کام تمہاری مشیت پر چھوڑا ہے لہذا فی الحال جواب دو کہ تمہاری کیا مشیت ہے، اس لئے کہ تملیک میں مخاطب کو اسی خطاب اور جواب دینے کا اس کو مالک بنایا ہے کیوں کہ جب کوئی آدمی اپنے علاوہ کو مخاطب کرے تو وہ اس سے مجلس ہی میں جواب کا مطالبہ کرتا ہے لہذا تملیک کی صورت میں مجلس میں جواب دینا ضروری ہوگا۔ اور اس صورت میں اس کو جواب سے منع بھی نہیں کرسکتا لہذا رجوع کا اختیار حاصل نہ ہوگا، کیونکہ وہ شخص خود ہی اس کو جواب کا مکلف بنارہا ہے تو کیسے رجوع کرے گا۔ اور توکیل کی صورت میں مقصود یہ ہوتا ہے کہ مؤکل، وکیل کو اپنا نائب بناتا ہے اور عام طور پر وکیل کے لئے اس کام کا مجلس میں کرلینا ممکن نہیں ہوتا، اس لئے کہ اکثر و بیشتر جس شي کا وکیل بنایا جاتا ہے وہ توکیل کے وقت موجود نہیں ہوتی لہذا اس کی بجا آوری کے لئے دوسری مجلس ضروری ہوگی اس لئے توکیل مجلس تک منحصر نہیں ہے، جب توکیل کا یہ معنی ہے تو جب تک مؤکل اس کو اپنا نائب رکھنا چاہے تب تک رکھ سکتا ہے اور جب معزول کرنا چاہے تب بھی کرسکتا ہے۔ (بدائع: ۱۹۵/۳۔ مجمع الانہر: ۴۳/۲)

۳۹٤ قاعدہ:- الوكيل يقبل قوله بيمينه فيما يدعيه .

ترجمہ:- وکیل کی بات کو یمین کے ساتھ قبول کیا جائے گا اس معاملہ میں جس کا وہ دعوی کررہا ہے۔

تشریح:- قاعدہ: ۲۱٦ ''**القول من يتمسك بالأصل بيمينه**'' میں جان چکے ہوں کہ جو شخص اصل بات کا قائل ہو اس کی بات یمین کے ساتھ قبول کرلی جاتی ہے، چنانچہ وکیل اور مؤکل کے درمیان اختلاف کی صورت میں وکیل چونکہ اصل بات یعنی ذمہ سے بری ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اس لئے اس کی بات یمین کے ساتھ قبول کرلی جائے گی۔ اور جو شخص اصل بات کا قائل ہوتا ہے اس کی موافقت ظاہر حال کررہا ہوتا ہے اور جس کی موافقت ظاہر حال کررہا ہو اس کو اپنے دعوی کے ثبوت میں ادنی دلیل یعنی یمین کافی ہوگی، برخلاف اس شخص کے کہ ظاہر حال جس کی مخالفت کررہا ہو کہ وہ اپنے دعوی کو ثابت کرنے میں قوی حجت یعنی بینہ کا محتاج ہوگا، جیسا کہ اس کی تفصیل قاعدہ: ٦۵ **البينة لإثبات خلاف الظاهر و اليمين لإبقاء الأصل** '' میں جان چکے ہوں۔

لیکن علامہ ابن نجیمؒ نے اس قاعدہ سے چار مسائل کا استثناء کیا ہے کہ ان میں وکیل کو اپنی بات کے ثبوت میں بینہ پیش کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اس کی بات کے ثبوت میں یمین کافی نہ ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان چار مسائل میں وکیل اپنے دعوی میں متہم ہوتا ہے اور اس بات کا امکان ہے کہ شاید وہ موقع کو غنیمت جان کر غلط دعوی کررہا ہو اس لئے اس کو بینہ پیش کرنے کی ضرورت ہوگی، ان میں سے پہلا مسلہ یہ ہے کہ مؤکل نے کسی شخص کو دین کے قبضہ کرنے کا وکیل بنایا پھر مؤکل کا انتقال ہوگیا تو ورثہ نے وکیل کے وصول کردہ دین کا مطالبہ کیا تو وکیل نے یہ دعوی کیا کہ میں نے مؤکل کی حیات ہی میں دین پر قبضہ کرلیا تھا اور دین مؤکل کے حوالہ کردیا تھا تو اس مسئلہ میں وکیل کی بات کو بغیر بینہ کے قبول نہیں کیا جائے گا اگر چہ اس کا دعوی اصل بات کے موافق ہے، اس لئے کہ اس مسئلہ میں اپنے دعوی میں اس پر جھوٹ کا شائبہ ہے لہذا بینہ کی

ضرورت ہوگی۔ (۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مؤکل نے کسی کو کسی شئ کے خریدنے کا وکیل بنایا پھر مؤکل کا انتقال ہوگیا اور اس کے انتقال کے بعد وکیل یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں نے وہ شئ اپنے لئے خریدی تھی تو ایسی صورت میں اس کو اپنی بات بینہ سے ثابت کرنی پڑے گی، لیکن اس مسئلہ میں شرط یہ ہے کہ ثمن نقد ہو، اس لئے کہ اگر ثمن عین ہوگا تو فیصلہ بدیہی ہوگا کہ اگر وہ عین مؤکل کی ملک تھی تو وکیل اپنے دعویٰ میں بالیقین جھوٹا ثابت ہوجائے گا۔ (۳) مؤکل نے کسی شئ کے فروخت کا کسی کو وکیل بنایا پھر مؤکل نے اس کو وکالت سے معزول کردیا، اب وکیل یہ دعویٰ کرتا ہے تم مجھے ابھی معزول کرتے ہو حالانکہ میں نے وہ شئ گزشتہ کل فروخت کردی اور مؤکل اس کی بات کی تکذیب کرتا ہے تو وکیل اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے میں بینہ کا محتاج ہوگا۔ (۴) مؤکل نے کسی شئ کے فروخت کا وکیل بنایا تھا، اب مؤکل وکیل کی وفات کے بعد یہ دعوی کرتا ہے کہ میں فلاں شخص سے ہزار کے عوض فروخت کردی ہے اور میں نے ثمن پر قبضہ بھی کرلیا تھا لیکن وہ میرے پاس ہلاک ہوگئے اور ورثہ اس بات میں اس کی تکذیب کرتے ہیں کہ تو نے مبیع فروخت ہی نہیں کی ہے اور تیرا دعویٰ غلط ہے تو اگر مبیع موجود ہو تو وکیل کو اپنے دعویٰ کے ثبوت میں بینہ پیش کرنا ہوگا۔ ہاں! اگر مبیع ہلاک ہوگئی تو پھر وکیل کی بات یمین کے ساتھ قبول کرلی جائے گی۔

(شرح الحموی علی الاشباہ: ۲/۲۹۶۔)

۳۹۵ قاعدہ:- الولاية الخاصة أقوىٰ من الولاية العامة .

ترجمہ:- ولایتِ خاصہ، ولایتِ عامہ سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔

تشریح :- ولایت کے معنی یہ ہے کہ کسی غیر شخص پر تصرف نافذ کرنے کا حق رکھنا خواہ غیر اس تصرف پر راضی ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ متولی وقف، یتیم کا وصی، نابالغ کا ولی، ان تمام لوگوں کی ولایت، ولایتِ خاصہ ہے، اور ان کے مقابلہ میں قاضی کی ولایت عام ہے، اور ان تمام کے مقابلہ میں مسلمانوں کے حاکم اعلیٰ کی ولایت زیادہ عام ہے، چنانچہ مذکورہ متولیان کی ولایت قاضی کی ولایت سے زیادہ قوی ہوگی اور قاضی کی ولایت حاکمِ اعلیٰ کی ولایت سے زیادہ قوی ہوگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس ولایت میں جس قدر زیادہ خصوصیت ہوگی اسی قدر وہ ولایت زیادہ قوی ہوگی اور اس کا اثر ولایتِ عامہ کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوگا۔ گویا کہ ولایتِ عامہ میں سے وہ امور خارج ہوجائیں گے جو ولایتِ خاصہ میں شامل ہوچکے ہوں، ولایتِ عامہ میں ان امور کے لئے صرف اتنا حق باقی رہے گا کہ ولایتِ خاصہ کے تحت داخل ہونے والے امور کی نگرانی کی جائے۔ معلوم ہوا کہ ولایت کی قوت کی بنیاد مرتبہ پر نہیں ہوتی بلکہ خصوصیت پر ہوتی ہے۔ اسی قاعدہ کی بناء پر اگر کسی وقف کا متولی موجود ہو تو اس کے ہوتے ہوئے قاضی کو وقف میں تصرف کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اسی طرح قاضی کو وصی یا ولی کے موجود ہوتے ہوئے نابالغ کے مال میں یا اس کے نکاح کردینے میں تصرف کا حق حاصل نہ ہوگا۔ (شرح مجلہ ص ۲۰۸)

فائدہ :- ولایتِ خاصہ کی بعض شکلوں میں صرف مال پر ولایت حاصل ہوتی ہے جیسے وقف کے نگراں کو اور کبھی مال کے ساتھ جان پر بھی ولایت حاصل ہوتی ہے جیسے کہ باپ کو اپنی اولاد پر، کہ باپ ان کا نکاح کرسکتا ہے اور ان کے مال میں

تصرف بھی کرسکتا ہے۔ (از شرح مجلّہ)

۳۹۶قاعدہ:- الولد يتبع خير الأبوين دينا و يتبع الأم في الحرية .

ترجمہ:- اولاد والدین میں سے جو دین کے اعتبار سے بہتر ہو اس کے تابع ہوں گی اور حریت میں ماں کے تابع ہوں گی۔

تشریح :- والدین میں سے جس کا دین بہتر ہوگا اولاد کو اس کے تابع مان کر اولاد میں بھی اسی دین کا فیصلہ کیا جائے گا، چنانچہ تمام ادیان میں سے بہتر دین، دین اسلام ہے لہذا والدین میں سے کوئی ایک مسلمان ہو تو اولاد مسلمان ہی شمار کی جائیں گی۔ اسی طرح اہلِ کتاب۔ مجوسی، وثنی اور تمام اہل شرک سے جن کا دین سماوی نہ ہو بہتر ہے اس لئے کہ اہلِ کتاب اسلام سے زیادہ قریب ہیں، اسی لئے اگر والدین میں سے کوئی ایک کتابی ہو اور دوسرا مجوسی، وثنی یا مشرک ہو تو اولاد کو اہلِ کتاب شمار کیا جائے گا۔ اور اگر والدین میں سے ایک نصرانی ہو اور دوسرا یہودی ہو تو شامی میں منقول ہے کہ بحر میں بزازیہ اور خبازیہ کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے کہ نصرانی میں یہودی کے مقابلہ میں زیادہ خباثت اور برائی کا معنی ہے لہذا اولاد یہودی شمار ہوں گی، علامہ شامی نے اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے نصرانی کے لئے یہودی کے مقابلہ میں دارین میں خرابی اور برائی ہے، دنیا میں ان کا شر یہ ہے کہ نصرانی، مجوسیوں کی طرح جانور کو ذبح نہیں کرتے بلکہ جانور کو غیر شرعی طور پر مار کر مثلاً گلا دبا کر مار کر کھاتے ہیں جبکہ یہودی یا تو مسلمانوں کا ذبیحہ کھاتے ہیں یا یہودی کا ذبیحہ۔ اور آخرت میں نصرانی کو عذاب سخت ہوگا اس لئے کہ ان کا اختلاف الٰہیات میں ہے کہ وہ تثلیث کے قائل ہیں جبکہ یہودی کا اختلاف نبوت میں ہے اور یہودیوں کے متعلق قرآن میں جو ارشاد فرمایا گیا ہے ﴿وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ عُزَيْرُنِ ابْنُ اللهِ﴾ یہ یہودیوں کی ایک جماعت کا قول بیان فرمایا گیا ہے جیسا کہ کتب تفسیر میں اس کی صراحت موجود ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہودی، نصرانی کے مقابلہ میں دنیا و آخرت میں بہتر ہے لہذا اولاد یہودی کے تابع قرار دی جائیں گی۔ لیکن ''بحر'' میں خلاصہ سے نقل فرمایا ہے کہ نصرانی، یہودی کے مقابلہ میں بہتر ہے اور یہودی میں خبائث کا معنی زیادہ ہے۔

قاعدہ میں ''خير الأبوين'' کی قید ہے جس سے اس بات کی وضاحت کرنا مقصود ہے کہ اولاد کو دادا کے اسلام کی وجہ سے مسلمان شمار نہیں کیا جائے گا۔ اور یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جن میں دادا کا حکم باپ کے مانند نہیں ہوتا، اس لئے کہ اگر دادا کے تابع مان کر مسلمان شمار کیا گیا تو پھر جد الجد یعنی پردادا کے بھی تابع ماننا صحیح ہوگا اور یہ معاملہ یہاں تک پہنچے گا کہ سارے لوگ آدم علیہ السلام جو سب کے جد امجد ہیں ان کی وجہ سے مسلمان ہوں، اس لئے دادا کے تابع ماننا صحیح نہ ہوگا اگر چہ باپ مر چکا ہو تب بھی اولاد کو دادا کے تابع شمار نہیں کیا جائے گا۔ اب رہ گیا یہ مسئلہ اگر والدین نہ ہو تو پھر اولاد کو کس کے تابع مان کر ان کے دین کا فیصلہ کیا جائے۔ چنانچہ اس کے متعلق شامی میں ہے کہ والدین کی عدم موجودگی میں وہ اولاد جس کے قبضہ و تربیت میں ہوں ان کے تابع ہوں گی اور اگر ایسا بھی کوئی نہ ہو تو پھر دار کے تابع ہوں گی یعنی دار الاسلام میں ہوں تو مسلمان ورنہ جن کا دار ہو وہ دین ان کا شمار ہوگا۔ اور یہ بات بھی یاد رہے کہ تبعیت کا حکم بلوغ تک ہے لہذا نابالغ اولاد تابع

شمار ہوں گی اور بلوغ کی وجہ سے تبعیت کا حکم ختم ہو جائے گا، اسی طرح وہ اولاد اگر خود ہی اپنی سمجھداری سے اسلام کو قبول کر لیں تب بھی تبعیت کا حکم ختم ہو جائے گا۔ (شامی دار الکتاب: ۲۷۶/۴۔)

قاعدہ کا دوسرا جزو ہے کہ حریت میں اولاد ماں کے تابع ہوں گی یعنی ماں کی آزادی کی وجہ سے اولاد بھی آزاد شمار ہوں گی، اور اگر ماں باندی ہے تو اولاد بھی غلام، باندی شمار ہوں گی۔ چنانچہ باندی نے کسی آزاد سے نکاح کیا تو ان سے جو اولاد پیدا ہوگی وہ ماں کے تابع مان کر غلام، باندی شمار ہوں گی۔ اور اگر آزاد عورت نے کسی سے نکاح کیا خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو اس سے پیدا ہونے والی اولاد آزاد ہی شمار ہوں گی اس لئے کہ ان کی ماں آزاد ہے اور حریت اور رقیت میں اولاد ماں کے تابع ہوتی ہیں۔ فتح القدیر میں ہے "**والحاصل أن الولد يتبع الأم في الحرية والرق والتدبير والكتابة وحكم أمية الولد وفي النسب يتبع الأب وفي الدين خير الأبوين ديناً**" (ج ۴ ص ۲۵۵۔)

ہاں! باندی کی وہ اولاد جو اس کے آقاء سے پیدا ہوں وہ آزاد شمار ہوں گی اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اولاد آقاء کے پانی سے پیدا ہو رہی ہے اس لئے یہ اولاد آقاء کا جزو ہوئیں اور جزء کا حکم کل کے مانند ہوتا ہے اس لئے اولاد کو آزاد شمار کیا جائے گا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ یہ دلیل باندی کے آزاد شوہر سے پیدا ہونے والی اولاد کے بارے میں بھی جاری ہوسکتی ہے حالانکہ آزاد خاوند سے پیدا ہونے والی اولاد کو آزاد شمار نہیں کیا جاتا، بلکہ ماں کے تابع مان کر اس پر رقیت کا حکم لگایا جاتا ہے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ آقاء سے پیدا ہونے کی صورت میں جو اصل ذکر کی گئی یعنی جزء کا کل کے تابع ماننا، اس کا کوئی دوسرا معارض موجود نہیں ہے اس لئے کہ باندی خود مولیٰ کی مملوکہ اور تابع ہے لہذا باندی کا پانی بھی آقاء کے تابع ہوگا اور آقاء کا پانی اصل ہوگا اور اصل اور تابع کے درمیان کوئی معارضہ نہیں ہے اس لئے کہ معارضہ کے لئے متقابلین کا مساوی ہونا ضروری ہے اور یہ بات اس مسئلہ میں مفقود ہے۔ برخلاف آزاد شوہر سے اولاد پیدا ہونے کی صورت میں کہ اس صورت میں باندی کا پانی اپنے شوہر کے پانی سے معارض ہوگا اس لئے کہ دونوں میں مساوات ہیں کیوں کہ دونوں میں سے کوئی کسی کا تابع نہیں ہے لہذا معارضہ ثابت ہو گیا اور معارضہ کے ثابت ہونے کے وقت ترجیح کی ضرورت پڑتی ہے، تو غور کرنے سے معلوم ہوا کہ عورت کا پانی شوہر کے پانی پر راجح ہے، اس وجہ سے کہ شوہر کا پانی عورت کے پانی کی وجہ سے ہلاک اور ختم ہو جاتا ہے اس لئے کہ عورت کا پانی اپنی ہی جگہ میں برقرار رہتا ہے جبکہ شوہر کا پانی اپنی جگہ سے منتقل ہو جاتا ہے اور جو شي اپنی جگہ و محل میں برقرار ہو وہ قوی ہوا کرتی ہے لہذا عورت کے پانی میں ترجیح پائی گئی اس لئے اولاد کو ماں کے تابع مان کر ان پر رقیت کا حکم لگایا جائے گا۔ (فتح القدیر مع کفایہ: ۲۵۳/۴)



باب الیاء

۳۹۷قاعدہ:-يبنى حكم الإستحقاق ثبوتًا وبقاءً على مايحتاج إليه خاصةً.

ترجمہ:-استحقاق کا حکم ثبوت وبقاء کے اعتبار سے اسی پر بنی ہوگا جس کی خاص طور پر ضرورت ہوتی ہے۔

(ثبوتِ استحقاق میں)

تشریح:- کسی شئ کے استحقاق کے ثبوت وبقاء کا حکم اس امر پر مبنی ہوگا جس کی وجہ سے استحقاق کا حکم ثابت ہوتا ہے یعنی شریعت میں ایک شئ کے استحقاق کے حکم کو ایک معین امر پر موقوف رکھا گیا ہے تو جب وہ امر پایا جائے گا تو استحقاق کا ثبوت ہوجائے گا اگر اس امر میں کمی ہو یا نہ پایا جائے تو استحقاق کا حکم بھی ثابت نہ ہوگا، اور اس امر پر زیادتی کی وجہ سے بھی حکم میں کوئی اثر نہ ہوگا۔ اور اگر زیادتی ہو پھر کمی ہوجائے یہاں تک کہ اتنی مقدار باقی رہ گئی کہ جس مقدار کی وجہ سے استحقاق کا حکم ثابت ہوجاتا ہے تو استحقاق کا حکم ثابت ہوجائے گا اور مقدار کی زیادتی میں کمی استحقاق کے حکم کے ثبوت وبقاء میں مؤثر نہ ہوگی۔ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ مثلاً میدانِ جہاد میں مجاہدین کے درمیان مالِ غنیمت کی تقسیم کے وقت شرعی حکم یہ ہے کہ راجل کو ایک حصہ دیا جائے اور فارس کو دو حصے دیئے جائیں ایک حصہ خود مجاہد کا دوسرا گھوڑے کا۔ تو دو حصوں کے استحقاق کا حکم اس وقت ثابت ہوگا جبکہ وہ گھوڑے پر سوار ہوکر جہاد کرے اور استحقاق کے لئے صرف ایک گھوڑا کافی ہے، اب اگر کوئی شخص بہت سے گھوڑے لے کر دار الحرب میں داخل ہوا اور ان گھوڑوں کو بیچتا رہا یہاں تک کہ ایک گھوڑا باقی رہا تو اس کو فارس کا حصہ دیا جائے گا اس لئے کہ ایک سے زائد گھوڑوں کا وہ محتاج نہ تھا اور استحقاق کے حکم کے ثبوت میں ان کی ضرورت بھی نہ تھی بلکہ صرف ایک گھوڑے کی ضرورت تھی اور وہ موجود ہے لہٰذا حکم ثابت ہوجائے گا اور ایسا تصور کیا جائے گا کہ جب وہ جہاد کے لئے آیا اس وقت اس کے ساتھ صرف ایک ہی گھوڑا تھا۔ یہ مسئلہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی دعویٰ کے ثبوت میں بہت سے لوگوں نے شہادت دی پھر ان میں سے چند لوگوں نے رجوع کرلیا لیکن شہادت کا نصاب ٹوٹا نہیں تو جب نصاب باقی ہے اور فیصلہ اسی پر موقوف تھا تو قاضی فیصلہ کردے گا اور رجوع کرنے والوں کی وجہ سے فیصلہ موقوف کرنا جائز نہ ہوگا، جس طرح کہ اگر ابتداءً صرف دو ہی گواہ گواہی دیتے اور دوسرا کوئی گواہ موجود ہی نہ ہوتا تب بھی قاضی کے لئے فیصلہ کرنا ضروری ہوتا اسی طرح رجوع کرنے کے بعد بھی اگر نصاب باقی رہے تو فیصلہ ضروری ہوگا۔ (شرح سیر کبیر: ۸۷/۳)

۳۹۸قاعدہ:-يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.

ترجمہ:- ضررِ عام کے دفعیہ کے لئے ضررِ خاص کو برداشت کرلیا جائے۔

تشریح:- یہ قاعدہ، قاعدہ: ۱۶۵ ''الضرر الأشد یزال بالضرر الأخف'' کے ہم معنی ہے کہ جب دو مختلف ضرر اور خرابیوں میں مبتلاء ہوجائے اور ان میں سے ایک ضررِ عام ہے اور دوسرا ضررِ خاص ہے تو ضررِ خاص کو گوارا کرلیا جائے گا تاکہ ضررِ عام سے بچا جائے اس لئے کہ ضررِ عام کو گوارا کرنے میں عامۃ الناس کا نقصان ہے جبکہ ضررِ خاص کی وجہ سے ایک مخصوص آدمی کا نقصان ہے تو عامۃ الناس کو ضرر سے بچانے کے لئے خاص آدمی کے ضرر کی پروانہیں کی جائے گی۔ چنانچہ اشباہ میں کہا ہے کہ اس قاعدہ پر بہت سے مسائل متفرع ہوتے ہیں۔ چنانچہ کفار کی طرف تیراندازی کا وجوب جبکہ انہوں نے مسلمانوں کے بچوں یا مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنا رکھا ہو اسی قاعدہ کی بناء پر ہے اس لئے کہ تیراندازی اگرچہ مسلمان قیدیوں کو لگنے کی صورت میں ضرر ہے لیکن اس ضرر سے بچنے کے ارادہ سے جنگ کو ترک کردینے میں بڑا ضرر، اور ضررِ عام ہے لہذا کفار کی نیت سے تیراندازی جائز ہوگی خواہ مسلمان قیدیوں کو لگ جائے۔ اسی طرح کوئی مملوکہ دیوار عام لوگوں کے راستہ کی طرف جھک گئی ہو یا طولاً، عرضاً اس طرح پھٹ گئی ہو کہ اس کے گرجانے کا قوی اندیشہ ہو تو اس کو اسی حالت میں رکھنے میں ضررِ عام ہے اور مالک پر دیوار کو گرانے کا واجب قرار دینا یہ بھی مالک کے لئے ضرر ہے لیکن ضررِ خاص ہے لہذا ضررِ خاص کو گوارا کرلیا جائے گا اور اس پر دیوار کے گرانے کو واجب قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ بالغ، عاقل، آزاد پر حجر جائز نہیں لیکن تین شخصوں پر حجر جائز ہے اس لئے کہ حجر سے ان کا ضرر ضرور ہے لیکن ضررِ خاص ہے اور حجر نہ لگانے میں ضررِ عام ہے لہذا ضررِ عام سے بچنے کے لئے ضررِ خاص کو گوارا کرلیا جائے گا۔ ان میں سے ایک شخص مفتی ماجن ہے یعنی ایسا مفتی جو لوگوں کو دینی مسائل میں حیلے سکھلاتا ہو۔ اور دوسرا جاہل طبیب کہ جس کے علاج اور دواء کے استعمال سے لوگ مرجاتے ہوں۔ تیسرا شخص مکاری مفلس یعنی ایسا شخص جو مفلس ہو اور لوگوں سے ایسا معاملہ کرے کہ میں تمہیں جانور کرایہ پر دوں گا اور کرایہ پہلے سے وصول کرلے لیکن اس کے پاس جانور اونٹ وغیرہ بھی نہیں کہ وقت پر کرایہ پر لینے والوں کو دے سکے اور نہ مال ہے کہ جانوروں کو خرید کردے سکے اور کرایہ لے کر اپنی ضرورت میں استعمال کرلے پھر جب کرایہ پر لینے والے سفر میں نکلنے کے وقت جانور لینے کے لئے آئیں تو وہ اپنے آپ کو لوگوں سے چھپانے لگے جس کے نتیجہ میں وہ لوگ اپنے رفقاءِ سفر سے الگ ہوجائیں اور حج سے بھی محروم ہوجائیں تو ایسے مکاری مفلس کا ضرر عام ہے اور اس پر حجر ضررِ خاص ہے لہذا حجر جائز ہوگا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۲۵۶، ہدایہ مع حاشیہ: ۳/۳۵۴)

ساحر اور ایسے کافر کا جو لوگوں کو کفر کی دعوت دیتا ہو قتل کردینے کا حکم بھی اسی قاعدہ سے متعلق ہے، اس لئے کہ ساحر انسانوں کو فتنہ میں مبتلا کرتا ہے اور کافر دین پر حملہ آور ہوتا ہے لہذا انسانوں کے نفس اور دین کی حفاظت کے لئے جو کہ ضررِ عام ہے ان دونوں کو قتل کردینا جو کہ ضررِ خاص ہے اختیار کرلیا جائے گا۔ (شرح مجلہ ص ۸۹)

اور مدیون محبوس کے مال کو دین کی ادائیگی کے لئے فروخت کردینا بھی اسی قاعدہ کی بناء پر ہے۔ اسی طرح جب غلہ

اور اناج کے مالک غبنِ فاحش کے ساتھ یعنی اتنی زیادہ قیمت میں فروخت کرنے لگے جس سے عام لوگوں کا حرج ہو اور خریدنے پر قدرت نہ ہو تو غلہ کا ثمن، بھاؤ متعین کر دینا بھی اسی قاعدہ کی وجہ سے ہے جبکہ اصولی اعتبار سے حاکم کو ثمن متعین کرنے کا حق نہیں ہے لیکن ضررِ عام کے دفعیہ کے لئے ضررِ خاص کو قبول کر لیا جائے گا۔ اسی طرح محتکر کو غلہ بیچنے پر جبر جبکہ لوگوں کو ضرورت شدیدہ ہو اور محتکر بیچنے سے منع کرتا ہو، اسی قاعدہ کی وجہ سے ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ار۲۵۷)

۳۹۹ قاعدہ:-يتكرر الجزاء بتكرر الشرط .

ترجمہ:- شرط کی تکرار سے جزاء بھی متکرر ہوگی۔

تشریح:- قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ جب کسی شئ کو شرطِ مکرر پر معلق کیا گیا ہے تو جب جب بھی شرط پائی جائے گی تو جزاء میں تکرار کا معنی ہوتا رہے گا اور شرط کا مکرر اور تکرار والا ہونا اس وقت ہوگا جبکہ شرط پر ایسا حرفِ شرط داخل ہو جس میں تکرار کا معنی ہو اور وہ حرف کلمہ ''كلما'' ہے لہذا کسی شرط پر کلمہ کلما داخل ہوگا تو اس کا مدخول شرطِ مکرر کہا جائے گا اور جب شرط میں تکرار ہے تو جزاء میں بھی تکرار کا ہونا ایک بدیہی بات ہے مثلاً کسی مرد نے اپنی بیوی سے کہا ''كلما دخلت الدار فانت طالق'' تو اس شرط میں تکرار کا معنی ہے اس لئے کہ اس پر حرفِ شرط کلما داخل ہے لہذا جب بھی وہ گھر میں داخل ہوگی تو طلاق واقع ہوتی رہے گی___ اسی طرح شوہر نے کہا ''كلما قعدتُ عندك فانت طالق'' پھر شوہر اس کے پاس تھوڑی دیر بیٹھا تو تین طلاقیں واقع ہو جائے گی اور تین کا وقوع ایک ساتھ نہ ہوگا بلکہ تکرارِ شرط کی وجہ سے طلاق واقع ہوتی رہے گی یہاں تک کہ تین واقع ہو جائیں گی، اور وہ اس طریقہ پر کہ تم نے پہلے ایک قاعدہ سمجھ لیا ہے ''الإستدامة فيما يستدام كالإنشاء'' جس کا حاصل یہ ہے کہ جس میں دوام کا معنی ہے وہ انشاء کی طرح ہے اور مذکورہ مسئلہ میں بھی قعود میں دوام کا معنی ہے لہذا ہر آن اور سکنڈ قعود، انشاءِ قعود کے معنی میں ہوگا تو جب وہ ابتداءً بیٹھا تو شرط پائی گئی لہذا ایک طلاق واقع ہوگی پھر وہ بیٹھا رہا تو ایسا متصور ہوگا کہ پھر انشاء قعود ہوا لہذا دوسری بھی واقع ہوگی اسی طرح تیسری بھی۔ اسی طرح اگر شوہر نے کہا ''كلما ضربتكِ فانت طالق'' پھر اس نے بیوی کو دونوں ہاتھ سے مارا تو دو طلاق واقع ہوگی اس لئے کہ ضرب کا تحقق ہتھیلی سے مارنے کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس نے دونوں ہاتھوں سے مارا تو گویا دو مرتبہ ہتھیلی سے مارا تو تکرار پائی گئی تو دو طلاق واقع ہوگی اور اگر ایک ہاتھ سے مارا تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اسی طرح شوہر نے کہا ''كلما طلقتك فانت طالق'' پھر شوہر نے طلاق دیدی تو اس پر دو طلاقیں واقع ہوگی۔ وجہ ظاہر ہے کہ اس نے شرطِ مکرر پر طلاق کو معلق کیا اور وہ شرط بھی طلاق دینا تو جب طلاق دے گا تو ایک طلاق تو نفس طلاق کی وجہ سے واقع ہوگی اور دوسری اس وجہ سے کہ جس شرط پر طلاق کو معلق کیا تھا یعنی طلاق دینے پر وہ شرط بھی پائی گئی اس لئے دوسری طلاق بھی واقع ہو جائے گی۔ اور اگر شوہر نے یہ کہا ''كلما وقع عليك طلاقي فانت طالق'' پھر شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اس لئے کہ وجہ ظاہر ہے کہ اس صورت میں طلاق کو وقوعِ طلاق پر معلق کیا تھا تو طلاق دینے کی وجہ سے وقوعِ طلاق پایا گیا تو شرط کے

پائے جانے کی وجہ سے دوسری واقع ہوجائے گی اور جب دوسری بھی واقع ہوگی تو پھر سے وقوع طلاق پایا گیا یعنی شرط دوسری مرتبہ پائی گئی تو تیسری بھی واقع ہوجائے گی۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۲/۲۸)

۴۰۰ قاعدہ:- يثبت التبع بثبوت الأصل .

ترجمہ:- اصل کے ثابت ہونے سے تابع بھی ثابت ہوجائے گا۔

تشریح:- کسی شي کا ثبوت دوسری چیز پر موقوف ہو اس کے بغیر اس کا ثبوت نہ ہوسکتا ہو تو وہ تابع شمار ہوگی اور جب اصل ثابت ہوگا تو تابع خود بخود ثابت ہوجائے گا۔ چنانچہ اگر کسی مستأمن نے خراجی یا عشری زمین کو خریدا پھر اس میں کھیتی شروع کردی تو اس پر اس زمین میں عشر یا خراج واجب ہوگا اور جس دن سے ان پر خراج کا وجوب ہوا ہے اس کے بعد آنے والے سال پر اس کی ذات کا خراج (ٹیکس) واجب ہوگا۔ اس لئے کہ ذات کا خراج، زمین کے خراج کے تابع ہے اور جب زمین میں خراج کا وجوب ہوگیا جو کہ اصل ہے تو خراجِ رأس جو تابع ہے وہ خود بخود ثابت ہوجائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ جب اس نے زمین خریدی اور اس سے خراج یا عشر وصول کیا گیا تو وہ ذمی بن گیا اور ذمی پر اس کی ذات کا ٹیکس واجب ہوتا ہے لہٰذا اس پر بھی واجب ہوگا۔ (شرح سیر کبیر: ۵/۱۲۰، عالمگیری: ۲/۲۳۵)

اسی طرح اگر کوئی حربیہ امن طلب کر کے دارالاسلام میں داخل ہوئی، اور یہاں آنے کے بعد اس نے کسی ذمی سے یا مسلمان سے شادی کرلی تو اس پر بھی ذمیہ ہونے کا حکم لگ جائے گا اس لئے کہ عورت مقام میں مرد کے تابع ہوا کرتی ہے تو جب مرد پر ذمی ہونے کا حکم ثابت ہوچکا ہے تو عورت پر جو کہ تابع ہے وہ حکم ثابت ہوجائے گا۔ (عالمگیری: ۲/۲۳۵)

اسی طرح حربی اپنی بیوی کے ساتھ دارالاسلام میں داخل ہوا، اس کے بعد دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہوجائے تو ان کی نابالغ اولاد پر بھی اسلام کا حکم ثابت ہوجائے گا اس لئے کہ اولادِ صغار اسلام کے سلسلہ میں والدین کے تابع ہیں تو جب اصل پر اسلام کا حکم ثابت ہوگیا تو تابع پر بھی اسلام کا حکم ثابت ہوجائے گا۔ اسی طرح ان دونوں میں سے کوئی ایک دارالاسلام میں آکر ذمی بن جائے تو اولادِ صغار کو اس کے تابع مان کر ان پر بھی ذمی ہونے کا حکم ثابت ہوجائے گا۔ (شرح سیر کبیر: ۵/۱۲۱۔)

اسی طرح قاعدہ: ۳۹۶ ''**الولد يتبع خير الأبوين دينا و يتبع الأم في الحرية**'' میں جو امثلہ ذکر کی گئی ہے وہ تمام اس قاعدہ کے تحت داخل ہوں گی اس لئے کہ دین میں اولاد خیر الابوین کے تابع ہوتی ہیں تو اصل پر جو حکم ہوگا وہ تابع پر بھی ثابت ہوگا۔

۴۰۱ قاعدہ:- يجب الأخذ بالإحتياط عـ. تحقق المعارضة و إنعدام الترجيح .

ترجمہ:- معارضہ کے ثابت ہونے اور ترجیح کے نہ ہونے کے وقت احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہے۔

تشریح:- معارضہ کا لغوی معنی ہے مقابلہ، اور اصطلاحی معنی ہے کہ مدِ مقابل نے جو دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف دلیل قائم کرنا۔

قاعدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی موقع پر معارضہ ثابت ہو یعنی دونوں جانب بالکل برابر ہو اور وجہ ترجیح بھی نہ ہو تو ایسی صورت میں احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ احتیاط پر عمل کرنے کی وجہ سے اس کے خلاف ظاہر ہونے کے وقت تلافی ممکن ہوگی، برخلاف احتیاط پر عمل نہ کرنے کی صورت میں کہ اس کے خلاف ظاہر ہونے کے وقت تلافی کی کوئی صورت ممکن نہ ہوگی۔ مثلاً مسلمانوں نے کسی حربی کو ایسی حالت میں پایا کہ بالیقین فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ یہ شخص مستأمن ہے یا غیر مستأمن ہے، اور کوئی ایسا امر یا علامت بھی نہیں جس کی وجہ سے کسی ایک بات کا فیصلہ کیا جا سکے، اور اس کے متعلق دل میں کسی ایک جانب کی ترجیح بھی نہیں پائی گئی، ایسی صورت میں احتیاط پر عمل کرتے ہوئے امیرِ لشکر کے لئے یہی بات مناسب ہے کہ اس کو پکڑ کر دارالاسلام میں لے آوے اور ذمی بنا دیوے، اس لئے کہ اس کے متعلق معارضہ قائم ہو گیا اور ترجیح کی کوئی وجہ بھی نہیں ہے، لہٰذا احتیاط پر عمل کیا جائے گا، اور احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ نہ اس کو قتل کیا جائے اور نہ مالِ فئ میں شمار کیا جائے، اس لئے کہ اس کے مستأمن ہونے کا بھی احتمال ہے اور اس کو دارالحرب میں بھی واپس نہ کیا جائے، اس لئے کہ یہ بھی احتمال ہے کہ وہ حملہ کی نیت سے آیا ہو، لہٰذا وہ ہمیشہ دارالاسلام میں آزاد ہی شمار کیا جائے گا۔ پھر اگر وہ اسلام قبول کر لے تو اس کے ذمہ ٹیکس بھی متعلق نہ ہوگا۔ اور اسلام قبول نہ کرنے کی صورت میں اس پر ٹیکس کو متعین کیا جائے گا۔ (شرح سیر کبیر: ۱/۲۰۷)

اسی طرح جب کوئی نماز صحت اور فساد کے درمیان دائر ہو اور کسی ایک جانب ترجیح نہ ہو تو احتیاط پر عمل کرتے ہوئے نماز کا اعادہ کر لیا جائے گا۔ اسی طرح ایسا شخص جس کو شک کی بیماری ہے، نماز کی رکعتوں کی تعداد کے بارے میں شک ہو گیا کہ دو اداء کی ہے یا تین؟ اور کسی ایک جانب ترجیح یعنی غلبۂ ظن بھی نہیں ہے تو اس قاعدہ کی بناء پر احتیاطاً اقل والی جانب کو اختیار کرے گا۔ (نور الایضاح ص ۱۱۳)

۴۰۲ قاعدہ:- يجب الضمان عند الإستهلاك بعد القبض .

ترجمہ:- قبضہ کے بعد ہلاک کرنے کی صورت میں ضمان واجب ہوگا۔

تشریح:- کسی غیر کی شئ پر شرعی حق کے بغیر قبضہ کر لیا اور قبضہ کے بعد وہ شئ قابض کے پاس ہلاک ہو جائے خواہ ہلاک ہونے کی کوئی بھی صورت ہو تو قابض اس شئ کا ضامن ہوگا۔ چنانچہ بدائع میں کہا ہے کہ اگر سارق (چور) نے کسی شئ کو چرا لیا اور کسی مشتری کو فروخت کر لیا اور اس شئ کو مشتری نے اپنے قبضہ میں ہلاک کر دی تو مالک کے لئے یہ بات جائز ہے کہ وہ مشتری کو اس شئ کی قیمت کا ضامن قرار دے اس لئے کہ اس نے مالک کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کر لیا ہے اور قبضہ کے بعد استہلاک کی صورت میں ضمان واجب ہوتا ہے لہٰذا مشتری پر بھی ضمان واجب ہوگا۔ ہاں! یہ اور بات ہے کہ مشتری اس قیمت کو سارق سے وصول کر لے گا۔ (بدائع: ۶/۳۷)۔ اسی طرح اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا جبکہ بائع کے لئے خیارِ شرط حاصل تھا تو بائع کے خیار سے مبیع بائع کی ملک سے نکلتی نہیں لیکن جب مشتری نے قبضہ کر لیا اور مبیع ہلاک ہوگئی یا کر دی تو چونکہ غیر کے مال پر قبضہ کر لیا اور قبضہ کے بعد ہلاک ہوئی ہے اس لئے مشتری پر مبیع کا ضمان یعنی مثلی ہو تو مثل ورنہ قیمت کا

وجوب ہوگا۔ (بدائع:۴۹۰/۴)۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی شخص کی کوئی شي غصب کر لی اور وہ شي غاصب کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو غاصب پر اس شي کا ضمان واجب ہوگا اگر مثلی ہے تو مثل ورنہ قیمت واجب ہوگی۔ (ہدایہ:۳۷۲/۳)

۴۰۳ قاعدہ:- يجب العمل بالمجاز إذا تعذر العمل بالحقيقة .

ترجمہ:- جب حقیقت پر عمل متعذر ہو تو مجاز پر عمل کرنا ضروری ہے۔

تشریح:- کسی لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرنا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے حقیقت کہلاتا ہے۔ یہ معنی اس لفظ کا ایسا واضح ہوتا ہے کہ کسی قرینہ کے بغیر ہی اس لفظ سے سمجھ میں آجاتا ہے۔ حقیقت کا مقابل مجاز ہوتا ہے، مجاز کہتے ہیں کسی لفظ کو ایسے قرینہ کی بنا پر جو حقیقی معنی مراد لینے سے مانع ہو غیر موضوع لہٗ معنی میں کسی علاقہ کی وجہ سے استعمال کرنا۔ پھر حقیقت کی واضع کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں۔ (۱) حقیقتِ لغویہ (۲) حقیقتِ شرعیہ (۳) حقیقت عرفِ عام (۴) حقیقتِ عرفِ خاص۔ پھر مجاز کی بھی علاقہ کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں (۱) استعارہ (۲) مجازِ مرسل (ان تمام اقسام کا تفصیلی بیان مع امثلہ قاعدہ:۳۰۴ میں بیان کر دیا گیا ہے۔)

قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو کلام کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا لیکن اگر حقیقی معنی مراد لینا محال ومتعذر ہو تو پھر اس کو مجاز پر محمول کیا جائے گا تاکہ عاقل، بالغ کا کلام لغو ہونے سے بچ جائے۔ لیکن کسی جگہ دونوں معنی مراد لینا ممکن نہ ہو تو پھر وہاں وہ کلام لغو ہو جائے گا۔ (اس کی مکمل تفصیل قاعدہ:۲۰ میں ذکر کی گئی ہے)

قاعدہ کی مثال اشباہ میں یہ بیان کی گئی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس کھجور کے درخت میں سے نہیں کھائے گا تو اس کا حقیقی معنی یعنی نفس درخت کو کھانا متعذر ہے لہذا مجازاً اس کلام کو درخت کے پھلوں پر محمول کیا جائے گا لہذا اگر درخت کے پھل کو کھالیا تو حانث ہو جائے گا اور نفسِ درخت کے کھانے سے حانث نہ ہوگا اس لئے کہ جب حقیقی معنی متعذر تھا تو اس کلام کو مجاز پر محمول کر لیا اب اگر حقیقی معنی بھی مراد لئے جائیں تو حقیقت اور مجاز کا جمع کرنا لازم آئے گا جو جائز نہیں (جیسا کہ اس کی تفصیل قاعدہ:۲۶۸ میں جان چکے ہوں) اور اگر جس درخت میں سے نہ کھانے کی قسم کھائی ہے اس پر پھل نہیں آتے یا پھلدار درخت ہی نہیں تو حالف کے کلام کو مجازاً اس پر محمول کیا جائے گا کہ حالف کی مراد یہ ہے کہ اس درخت کے ثمن کو نہیں کھائے گا لہذا درخت کو بیچ کر اس کے ثمن کے بدلہ میں کسی ماکول شي کو خریدا اور اس کو کھالیا تو حانث ہو جائے گا۔ اسی طرح کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس آٹے کو نہیں کھائے گا تو مجازاً اس کلام کو آٹے سے بننے والی روٹی پر محمول کیا جائے گا لہذا روٹی کھانے سے حانث ہو جائے گا اور نفس آٹے کو کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ مذکورہ دونوں مثالوں میں حقیقی معنی متعذر ہے لہذا مجاز پر عمل واجب ہو جائے گا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۳۵۱/۱)

جس طرح حقیقی معنی متعذر ہو تو مجاز پر عمل کرنا ضروری ہے اسی طرح اگر حقیقی معنی مہجور ہو شرعاً یا عرفاً تو مہجور بھی متعذر ہی کے مانند ہے "والمهجور شرعًا أو عرفًا كالمتعذر" (اشباہ:۳۵۲/۱) متعذر اور مہجور کے درمیان فرق یہ ہے کہ متعذر پر

عمل ممکن تو ہوتا ہے لیکن ایک گونہ مشقت کے ساتھ۔ اور مہجور اس کو کہتے ہیں جس پر عمل ممکن ہو بلا مشقت کے لیکن عرف و عادات میں یا شریعت میں اس کا حقیقی معنی چھوڑ دیا گیا ہو۔ عرف وعادت میں حقیقی معنی چھوڑ دیا گیا ہو اس کی مثال کسی کے گھر میں قدم نہ رکھنے کی قسم کھانا تو حقیقی معنی یعنی وضع قدم مراد نہ ہوگا اس لئے کہ عرف میں وضع قدم سے دخول مراد لیا جاتا ہے۔ اور شرعاً مہجور کی مثال کسی کو خصومت کا وکیل بنانا، تو مجازاً اس کے کلام کو مطلق جواب دینے کی طرف پھیرا جائے گا لہذا وکیل اقرار بھی کرسکتا ہے اور انکار بھی۔ اور حقیقی معنی یعنی صرف خصومت اور انکار مراد نہ ہوگا اس لئے کہ شرعاً یہ معنی مہجور ہے کیونکہ خصومت منازعہ کو کہتے ہیں اور وہ حرام ہے لہذا حقیقی معنی شرعاً مہجور ہوا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۳۵۲/۱)

شرح سیر کبیر میں ہے کہ اگر حربیوں نے اپنی اولاد کے لئے امن طلب کیا تو امن میں صرف ان کی صلبی اولاد داخل ہوں گی اس لئے کہ اولاد کا حقیقی معنی صلبی اولاد ہیں، اور اولاد کی اولاد مجازی معنی ہے تو جب امن طلب کرنے والوں کی صلبی اولاد ہوں تو حقیقت پر عمل ممکن ہے لہذا وہی معنی مراد لیا جائے گا اور اولاد کی اولاد امن میں داخل نہ ہوگی۔ لیکن اگر ان کی صلبی اولاد نہ ہو تو چونکہ حقیقی معنی پر عمل متعذر ہو گیا تو اب مجازاً اولاد کی اولاد امن میں شامل ہوں گی۔ لیکن صرف ان کے لڑکوں کی اولاد مراد ہوں گی، اولاد البنات امن میں داخل نہ ہوں گی اس لئے کہ اولاد کا لفظ صلبی اولاد یا اولاد أبناء پر بولا جاتا ہے نہ کہ اولاد البنات پر۔ (شرح سیر کبیر: ۸۶/۵)

۴۰۴ قاعدہ:- يجوز الحكم بالعصمة بين المسلمين وإن كان أحدهما في دار الحرب.

ترجمہ:- مسلمانوں کے درمیان عصمت (حقوق کے محفوظ ہونے) کا حکم باقی رہے گا اگرچہ ان دونوں میں سے ایک دار الحرب میں ہو۔

تشریح:- مسلمانوں کے درمیان ایک دوسرے کے حقوق کی رعایت کا حکم اور ان حقوق کے محفوظ ہونے کا حکم ہر حال میں باقی رہے گا۔ اختلافِ دارین کی وجہ سے حقوق ختم نہیں ہوں گے۔ اسی وجہ سے اگر کوئی حربیہ دار الاسلام میں مسلمان ہو جائے تو حکم یہ ہوگا کہ اس کے شوہر پر اسلام کو پیش کیا جائے گا اگر وہ مسلمان ہو جائے تو وہ عورت اس کی زوجہ باقی رہے گی لیکن اگر اسلام سے اعراض کرے تو ان دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی اور شوہر نے چونکہ اسلام قبول نہیں کیا ہے اس لئے اس کو دار الحرب واپس چلے جانے کا اختیار ہے، پھر شوہر دار الحرب میں جا کر مسلمان ہو جائے اور اپنے بیوی کو طلاق دیدے تو طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ اس کی بیوی ابھی عدت میں ہے اور وہ مسلمان ہو گیا تو گویا کہ بیوی ہونے کا حکم باقی ہے اور میاں، بیوی جب دونوں مسلمان ہوگئیں تو ان کے درمیان عصمت کا حکم ہوگا لہذا شوہر نے طلاق دی تو واقع ہو جائے گی۔ (شرح سیر کبیر: ۹۸/۵)۔ اس مسئلہ کو آسانی کے لئے اس طرح بھی سمجھ سکتے ہوں کہ دو مسلمان میاں، بیوی میں سے ایک دار الاسلام میں ہو اور دوسرا دار الحرب میں ہو تو اختلافِ دارین کی وجہ سے حقوق زوجیت ختم نہیں ہوں گے بلکہ محفوظ رہیں گے، اب اگر مثلاً شوہر دار الحرب میں ہو اور وہاں بیٹھے بیٹھے اپنی بیوی کو طلاق دیدے جو دار الاسلام میں ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ عصمت کا حکم ثابت ہے۔ عالمگیری میں موانعِ اِرث کو بیان کرتے ہوئے بیان فرمایا ہے

کہ ایک مانع اِرث اختلاف دارین بھی ہے لیکن یہ حکم صحیح قول کے مطابق کفار کے حق میں ہے کہ اختلافِ دارین کی وجہ سے وہ ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے، البتہ مسلمان اختلافِ دارین کے باجود بھی ایک دوسرے کے وارث ہوں گے واختلاف الدارین یمنع الارث کذا في التبیین...ولکن هذا الحکم في حق أهل الکفر لافي حق المسلمین حتی لو مات مسلم في دار الحرب یرثه إبنه الذي في دار الإسلام۔ (عالمگیری:۴۵۴/۶) وجہ ظاہر ہے کہ مسلمانوں کے درمیان عصمت کا حکم ثابت ہے اختلاف دارین سے عصمت کا حکم ختم نہیں ہوگا۔ ایک قول عدم ارث کا بھی ہے لیکن وہ مرجوح ہے۔

۴۰۵ قاعدہ:-یختار أهون الشرین .

ترجمہ:- دو برائیوں میں سے کم اور آسان کو اختیار کیا جائے گا۔

تشریح:- جب کوئی شخص دو برائیوں میں مبتلا ہو جائے تو جو کم تر اور آسان ہو اس کو اختیار کیا جائے گا اس لئے کہ بلا وجہ و مجبوری کے بڑی برائی کو اپنانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ چنانچہ اشباہ میں کہا ہے کہ کسی حاملہ میت کے بچے کی زندگی کا غالب گمان ہو تو اس کے پیٹ کو چاک کر کے بچہ کو نکال لینے کا مسئلہ اس قاعدہ کے تحت داخل ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۲۵۹/۱)۔ کسی شخص کو ایسا زخم ہو جو سجدہ کرنے سے جاری ہو جاتا ہو تو اس شخص کو بیٹھ کر اشاروں سے نماز ادا کرنی چاہئے، اس لئے کہ نماز کو بے وضوء اداء کرنے کے مقابلہ میں سجدہ کو ترک کرنا آسان ہے لہذا اس کو اختیار کیا جائے گا۔ اسی طرح کوئی بوڑھا شخص نماز میں کھڑے ہو کر قرآن کی تلاوت نہ کر سکتا ہو صرف بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہو تو اس کو بیٹھ کر نماز اداء کرنا ہوگا، اس لئے کہ قرآن کی قراءت کا ترک کرنا کسی حالت میں جائز نہیں جبکہ بیٹھ کر نماز اداء کرنا نفل میں بغیر عذر کے اور فرض میں عذر کی وجہ سے جائز ہے لہذا قیام کا ترک کرنا قراءت کے ترک کے مقابلہ میں آسان ہے۔ اسی طرح اگر کوئی عورت کھڑے ہو کر نماز اداء کرتی ہے تو اتنی پردہ پوشی نہیں رہتی جس سے اس کی نماز صحیح ہو سکے لیکن بیٹھ کر اداء کرنے میں یہ پردہ پوشی حاصل ہو جاتی ہے تو اس کو بیٹھ کر نماز اداء کرنا ہوگی، اس لئے کہ قیام کا ترک کرنا کشفِ عورت کے مقابلہ میں آسان ہے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۲۶۱/۱)

اسی طرح کفار کی جانب تیر اندازی کا جواز جبکہ انہوں نے مسلمان قیدیوں کو یا ان کے بچوں کو ڈھال بنا رکھا ہو جائز ہے جبکہ تیر اندازی سے قصد کفار کا ہو اس لئے کہ ان دو شر میں سے بڑا شر کفار کو چھوڑ دینا ہے اور ان پر حملہ نہ کرنا ہے اور چھوٹا شر مسلمان قیدیوں یا ان کے بچوں پر تیر چلانا ہے لہذا چھوٹے شر کو گوارا کر لیا جائے گا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۲۵۶/۱، ہدایہ:۵۶۱/۲)

فائدہ: - یہ قاعدہ، قاعدہ:۱۶۵ اور ۳۹۸ کے ہم معنی ہے لہذا ان دو قاعدوں کے تحت مذکورا مثلہ اس قاعدہ کے فروعات میں سے ہوں گی۔

۴۰۶ قاعدہ:-یخص القیاس والأثر بالعرف العام دون الخاص .

ترجمہ:- قیاس اور اثر میں عرفِ عام کی وجہ سے تخصیص پیدا کی جاسکتی ہے، عرفِ خاص کی وجہ سے نہیں۔

تشریح:- عرف کی دو قسمیں ہیں (۱) عرفِ عام (۲) عرفِ خاص۔ عرفِ عام سے عام حکم ثابت ہوتا ہے اور وہ قیاس و حدیث کے لئے مخصص بن سکتا ہے اور عرفِ خاص کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس سے حکمِ خاص ثابت ہوتا ہے بشرطیکہ وہ قیاس یا حدیث کے خلاف نہ ہو۔ کیونکہ عرفِ خاص مخصص نہیں بن سکتا۔ چنانچہ ذخیرہ میں ہے کہ مشائخ بلخ نے کپڑا بننے والے کو اسی میں سے تہائی کپڑا بطور اجرت کے دینے کو جائز قرار دیا ہے، ان کے علاقہ میں کپڑوں کی بنائی میں اس کا تعامل ہونے کی وجہ سے اور تعامل ایک ایسی حجت ہے کہ اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور روایت میں تخصیص کرلی جاتی ہے۔

اور کپڑوں کی بنائی میں تعامل کی وجہ سے اس اجارہ کو جائز قرار دینے کا مطلب اس حدیث میں تخصیص کرنا ہے جو قفیز طحان کے بارے میں وارد ہوئی ہے اس لئے کہ وہ حدیث آٹا پیسنے والے کے پیمانہ کے بارے میں وارد ہوئی ہے، کپڑا بننے والے کے بارے میں وارد نہیں ہوئی مگر کپڑا بننے والا اس کی نظیر ہے اس لئے وہ حدیث دلالۃً اس کے بارے میں بھی ہوگی پھر جب ہم نے کپڑا بننے والے کے حق میں اس حدیث پر عمل نہ کیا اور آٹا پیسنے والے کے پیمانے کے بارے میں اس حدیث پر عمل کیا تو یہ حدیث میں تخصیص ہوئی حدیث کو بالکل چھوڑنا نہ ہوا اور تعامل کی وجہ سے حدیث کی تخصیص جائز ہے۔ دیکھئے ہم تعامل کی وجہ سے استصناع کو جائز کہتے ہیں حالانکہ اس میں ایسی چیز کا بیچنا ہے جو بائع کے پاس نہیں ہے اور ایسی چیز کے بیچنے کی حدیث میں ممانعت آئی ہے اور تعامل کی وجہ سے استصناع کو جائز قرار دینا اس حدیث میں تخصیص کرنا ہے جو اس چیز کو بیچنے کی ممانعت کے بارے میں وارد ہوئی ہے جو آدمی کے پاس نہیں ہے حدیث کو بالکل چھوڑنا نہیں ہے کیونکہ ہم استصناع کے علاوہ دیگر جزئیات میں اس حدیث پر عمل کرتے ہیں۔

علماء نے یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ بات اس صورت سے بالکل مختلف ہے کہ جب کسی علاقہ میں قفیز طحان ہی کا رواج ہوجائے تو وہ جائز نہ ہوگا اور ان لوگوں کا معاملہ معتبر نہ سمجھا جائے گا اس لئے کہ اگر ہم ان کے معاملہ کو معتبر مان لیں تو حدیث کو بالکلیہ چھوڑنا ہوگا اور تعامل کی وجہ سے حدیث چھوڑنا قطعاً جائز نہیں، صرف اس میں تخصیص جائز ہے۔

لیکن ہمارے علماء نے اس تخصیص کو (جو مشائخ بلخ نے کی ہے) جائز قرار نہیں دیا کیونکہ کپڑوں کی بنائی کا یہ معاملہ ایک خاص علاقہ کے لوگوں کا معاملہ ہے اور ایک علاقہ کے لوگوں کا تعامل حدیث میں تخصیص پیدا نہیں کرتا اس لئے کہ ایک علاقہ کے لوگوں کا تعامل اگر تخصیص کو چاہے گا تو دوسرے علاقہ میں اس کا عدمِ تعامل تخصیص کو روک دے گا۔ پس شک کی وجہ سے تخصیص ثابت نہ ہوگی اور استصناع کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ تمام علاقوں کا تعامل ہے (ذخیرہ کی عبارت پوری ہوئی) (آپ فتویٰ کیسے دیں؟ ص ۱۲۰) (عرف کے متعلق تفصیلی بحث قاعدہ: ۶ ۱۷ العادۃ محکمۃ میں ہوچکی ہے)

۴۰۷ قاعدہ:- يد المودَع كيد المودِع.

ترجمہ:- مودَع کا قبضہ مودِع کے قبضہ کے مانند ہے۔

تشریح :- بدائع میں کہا ہے کہ جب مودَع کا قبضہ مودِع کے قبضہ کے مانند ہے اسی وجہ سے اگر ودیعت مودَع کے قبضہ میں ضائع ہو جائے اور ضائع کرنے میں مودَع کے عمل کا کوئی دخل نہ ہو تو مودَع ودیعت کا ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ اللہ کے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا ہے "لیس علی المستعیر غیر المغل الضمان ولا علی المستودَع غیر المغل الضمان" "مستعیر اور مستودَع (مودَع) پر ضمان نہیں جب کہ ان کی طرف سے کوئی تعدی اور خیانت نہ پائی جائے۔ نیز عقلی دلیل یہ ہے کہ مودَع کا قبضہ مودِع (مالک) کے قبضہ کے مانند ہے لہذا مودَع کے قبضہ میں ہلاک ہونا ایسا متصور ہوگا گویا کہ مالک کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا ہے اور خود مالک کے قبضہ میں کوئی چیز ہلاک ہو جائے تو ضمان کا کوئی تصور نہ ہوگا اسی طرح مودَع کے قبضہ میں بھی ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان کا وجوب نہ ہوگا۔ اسی طرح جب مودَع کے قبضہ میں ودیعت میں کوئی نقصان ہو جائے تب بھی مودَع ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ نقصان بعض ودیعت کا ہلاک ہونا ہے اور جب کل کا ہلاک ہونا ضمان کو واجب نہیں کرتا تو بعض کا ہلاک ہونا بطریق اولیٰ ضمان واجب نہیں کرے گا۔ (بدائع: ۳۱۴/۵)

شرح سیر کبیر میں ہے کہ وہ مال جو حربی قیدیوں نے یا حربیوں نے یا مرتد لوگوں نے مسلمانوں کے پاس دار الحرب میں ودیعت رکھا ہو وہ مال فیٔ شمار ہوگا اس لئے کہ مسلمان مودَع ہیں اور مودَع کا قبضہ مودِع کے قبضہ کے مانند ہے لہذا اگر وہ مال مودِع (مالک) کے قبضہ میں ہوتا تو فیٔ شمار ہوتا اسی طرح وہ مال مودَع کے قبضہ میں بھی فیٔ شمار ہوگا۔ (ج ۴، ص ۱۳)

۴۰۸ قاعدہ:- يسقط اعتبار دلالة الحال إذا جاء التصريح بخلافه .

ترجمہ:- دلالتِ حال کا اعتبار ساقط ہو جائے گا جبکہ اس کے خلاف صراحت آجائے۔

تشریح :- یعنی جو معنی کسی کلام سے صراحت کے ساتھ سمجھ میں آتا ہو اس کے مقابلہ میں اس معنی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا جو اس کلام سے دلالۃً سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ جس موقع پر مذکورہ دو معنوں میں تعارض ہو تو صراحت کے مقابلہ میں دلالت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ صراحت، دلالت کے مقابلہ میں قوی ہے اور قوی کی موجودگی میں غیر قوی قابلِ اعتبار نہ ہوگا۔ لیکن اگر تعارض نہ ہوا تو پھر وہ معنی جس پر کلام دلالت کرتا ہے قابلِ عمل ہوگا، جس طرح کہ صریح معنی قابلِ عمل ہوتا ہے جیسا کہ قاعدہ: ۹۹ "الثابت بالدلالة كالثابت بالإفصاح" کی تشریح میں جان چکے ہوں۔

قاعدہ کی مثال یہ ہے کہ ایک دائن نے اپنے مدیون کو قرض سے سبکدوش کیا اور مدیون اس موقع پر خاموش رہا تو مدیون بریٔ الذمہ ہو جائے گا۔ لیکن اگر مدیون نے صراحت کے ساتھ رد کر دیا تو سبکدوشی رد ہو جائے گی اور دین ذمہ پر بدستور قائم رہے گا۔ کیونکہ مدیون کا سکوت دلالۃً قبول تھا لیکن رد کر دینا صراحۃً عدمِ قبول ہے اور صراحت، دلالت کے مقابلہ میں قوی ہے۔ اسی طرح بائع کو مبیع کی قیمت وصول کرنے کے لئے مبیع کو اپنے پاس روک لینے کا حق حاصل ہے، لیکن اگر مشتری نے بائع کے روبرو مبیع پر قبضہ کر لیا اور بائع خاموشی سے دیکھتا رہا تو یہ خاموشی قبضہ کی دلالۃً اجازت ہوگی۔ لیکن اگر منع کر دیا تو اس صراحت کے مقابلہ میں وہ دلالۃً اذن قابلِ اعتبار نہ ہوگا کیونکہ صریح دلالت سے قوی ہوتا ہے۔ (شرح مجلہ ص ۴۷)

اسی طرح اس قاعدہ کے فروع میں یہ مسئلہ بھی ہے جسکو عالمگیری میں بیان کیا ہے کہ مثلاً کسی شخص نے یہ کہا "إمرأة طالق" یا طلقت أمرأة "یعنی امرأة کو نکرہ ذکر کیا اور اس شخص کی ایک ہی بیوی ہے تو اس کو طلاق واقع ہوجائے گی اس لئے کہ اس کے کلام سے دلالۃً یہی معنی سمجھے جاتے ہیں، لیکن اگر اس نے صراحتۃً یہ کہدیا کہ میری مراد اس کلام سے میری بیوی نہ تھی تو اس کی بیوی کو طلاق واقع نہ ہوگی اس لئے کہ صراحت، دلالت کے مقابلہ میں قوی ہوتی ہے۔ (عالمگیری:۱/۳۹۴)

یہ واضح رہے کہ صراحت کا دلالت سے قوی ہونا اس وقت قابلِ لحاظ ہوگا جبکہ دلالتی معنی پر عمل نہ کیا ہو، لیکن اگر اس پر عمل ہو چکا ہے تو اب صراحت کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ دلالت ہی کو ترجیح دی جائے گی (دیکھئے تفصیل کے لئے اور قاعدہ کی دوسری مثال کے لئے قاعدہ:۲۵۵ **لا عبرة بالدلالة فی مقابلة الصریح**)

۴۰۹ قاعدہ:-يسقط اعتبار النسبة عند التعريف بالإشارة .

ترجمہ:- اشارہ کے ذریعہ تعریف کے وقت نسب کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

تشریح:- قاعدہ میں مذکور "لفظ نسبت" سے یا تو نسبت ملکیت مراد لی جائے یا نسبت ملکیت کے علاوہ دوسری نسبت مراد لی جائے، یعنی زوجیت یا دوستی وغیرہ کی طرف نسبت۔ اگر نسبت ملکیت مراد لی جائے تو قاعدہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر کسی موقع پر اشارہ اور شئ کی نسبتِ ملکیت دونوں جمع کر دی گئی ہوں تو کیا حکم ہوگا؟ مثلاً ایک شخص نے کہا کہ فلاں کے اس غلام سے کلام نہیں کرے گا، یا فلاں کے اس مکان میں داخل نہ ہوگا، یا فلاں کی اس سواری پر سوار نہ ہوگا، اب فلاں نے یہ غلام، یہ مکان، یہ سواری کسی دوسرے کو فروخت کردی اس کے بعد قسم کھانے والے نے غلام سے کلام کیا یا مکان میں داخل ہوا، یا سواری پر سوار ہوا تو کیا حکم ہوگا؟ تو کیا فلاں کی نسبت اور اشارہ دونوں کا اعتبار ہوگا، یا صرف اشارے کا اعتبار ہوگا۔ اگر دونوں کا اعتبار ہوگا تو جب اس فلاں نے وہ غلام دوسرے کو فروخت کر دیا اور قسم کھانے والے نے اب اس غلام سے کلام کیا تو اس کی قسم نہ ٹوٹے گی، بلکہ اس کی قسم پوری ہوگی کیونکہ اب یہ فلاں کا غلام نہ تھا تو فلاں کی طرف نسبت زائل ہو چکی تھی، البتہ غلام کی ذات وہی تھی حالانکہ قسم کے لیے دونوں کا ہونا ضروری تھا۔ اور اگر فقط اشارہ کا اعتبار ہوگا تو ہر حالت میں اس غلام سے بات کرنے میں قسم ٹوٹ جائیگی۔ چنانچہ جب اشارہ اور نسبتِ ملکیت دونوں جمع ہوں تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نسبت اور اشارہ دونوں کا اعتبار ہوگا، جب تک دونوں امر جمع نہ ہوں قسم نہ ٹوٹے گی، لہٰذا فلاں کی ملکیت سے خارج ہونے کے بعد اگر کلام کیا یا مکان میں داخل ہوا یا سواری پر سوار ہوا تو قسم پوری مانی جائے گی، الا یہ کہ قسم کھانے والا یہ بیان کرے کہ میں نے غلام کی ذات کو مراد لیا تھا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک فلاں کی ملکیت سے خارج ہونے کے بعد بھی اگر کلام وغیرہ کیا تو حانث ہو جائے گا اور قسم ٹوٹ جائے گی، معلوم ہوا کہ امام محمدؒ کے نزدیک صرف اشارہ کا اعتبار ہے، اس فلاں کی ملکیت کی نسبت کا اعتبار نہیں ہے۔

اگر کسی شي کی طرف اشارہ کرنے کے ساتھ ساتھ زوجیت یا دوستی وغیرہ کی طرف نسبت کی گئی ہو، تو اب قسم ٹوٹ

جانے میں اس نسبت کے قیام کا اعتبار نہ ہوگا، اس حکم میں سب کا اتفاق ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ فلاں کی اس زوجہ سے کلام نہ کرے گا، یا فلاں کے اس دوست سے کلام نہ کرے گا اور پھر فلاں نے اس زوجہ کو طلاق بائن دیدی یا فلاں کا وہ دوست اس کا دشمن ہوگیا اور قسم کھانے والے نے اس حالت میں ان سے کلام کیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک نسبتِ ملکیت اور اس کے ماسوئی دوسرے امور کی طرف نسبت میں یہ فرق ہے کہ قسم کھانے والا جب نسبتِ ملک اور اشارہ دونوں جمع کرے گا تو جہاں تک ممکن ہوگا، دونوں کا اعتبار کرنا لازم ہوگا، اس لیے کہ ایک عاقل کے کلام کا اعتبار کرنا حتی الامکان واجب ہے، اور اس صورت میں نسبت ملک اور اشارہ دونوں کا لحاظ کرنا ممکن ہے، وہ اس طرح کہ قسم کھانے والے نے اپنے نفس کو اس شئ محلوف سے روکنے کی کوشش کی ہے، اور یہ امر ظاہر ہے کہ کوئی شخص اپنے نفس کو قسم کے ذریعہ تاکیدی طور پر کسی شئ سے اس وقت تک نہ روکے گا، جب تک اس قسم کھانے والے کے لیے اس کا کوئی باعث موجود نہ ہو، جو ایسے عمل کی دعوت دیتا ہو اور ظاہر ہے کہ یہ اشیاء، غلام، مکان اور سواری کا جانور وغیرہ ایسی اشیاء ہیں کہ کسی شخص کو ان کی ذات سے کوئی منافرت نہیں ہوسکتی، بلکہ ان کے مالک کے کسی وصف کی بناء پر ایسا ہوسکتا ہے، چنانچہ مکان اور سواری کے سلسلہ میں تو یہ امر واضح ہے، بیان کرنے کی ضرورت نہیں، باقی رہا غلام تو اس کی ذات بھی اس قابل نہیں کہ محض اس کے لحاظ سے یہ کہا جائے کہ وہ بات نہ کرے گا کیونکہ غلام بذاتہ ایک حقیر شخصیت ہوتی ہے، اس سے مقصود دراصل اس کا آقا ہوتا ہے، اور فلاں کی ملکیت زائل ہونے کے بعد یہ صفت زائل ہوجاتی ہے۔ تو قسم کھانے والے کے کلام کا گویا یہ معنی تھے کہ جب تک یہ غلام فلاں کا غلام ہے میں اس سے بات نہ کروں گا۔ بخلاف زوجیت یا دوستی کی نسبتوں کے، کہ وہاں خود زوجہ کی اور دوست کی ذات اس امر کی صلاحیت رکھتی ہیں کہ وہ کلام نہ کرنے کا سبب ہوسکیں، اس لیے یہاں قسم کا تعلق ان کی ذات ہی سے ہوگا، اور زوجہ کے بائنہ ہونے اور دوست کے دشمن ہونے کے بعد ان کی ذات بدستور موجود رہتی ہیں۔ اس میں کوئی تغیر نہیں پیدا ہوتا اس لیے اس صورت میں کلام کرنے سے قسم ٹوٹ جائے گی، جس طرح اگر یہ قسم کھائے کہ میں اس جوان سے بات نہیں کروں گا اور پھر بوڑھا ہونے پر بات کرے تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ (شرح مجلہ: ۲۵۴، ہدایہ: ۴۹۵/۲، بدائع: مکتبہ نعیمیہ: ۱۲۶/۳)

انتباہ:- قاعدہ مذکورہ میں ''لفظ نسبت'' سے اگر صفت مراد لی جائے جیسا کہ شرح سیر کبیر کے حوالہ سے حاشیہ میں مذکور مثال سے پتہ چلتا ہے، تو اس وقت قاعدہ کا مطلب یہ ہوگا کہ جب کسی جگہ اشارہ اور صفت دونوں جمع ہوجائیں یعنی ایک شئ کی طرف اشارہ کرنے کے ساتھ اس کے کسی وصف کو بھی بیان کیا گیا ہے تو ایسی صورت میں اگر وہ شي جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے سامنے موجود اور حاضر ہے تو اشارے کے ذریعہ تعریف اور تعیین کا اعتبار ہوگا، کیونکہ توصیفی بیان سے اشارہ بہت قوی ہوتا ہے، اس لیے کہ اشارہ کی وجہ سے لفظ کے اشتراک اور مجاز کا احتمال کلیۃً رفع ہوجاتا ہے، مثلاً ایک شخص نے ایک گھوڑے کی طرف اشارہ کرکے کہا کہ یہ سیاہ رنگ کا گھوڑا میں نے تمہارے ہاتھ فروخت کیا اور وہ گھوڑا درحقیقت براؤن رنگ

کا تھا، تو یہ بیع نافذ ہوجائے گی، اور یہ سیاہ یا براؤن وصف لغو قرار پائے گا، اس لیے کہ ہر دو صفت کی حالت میں جنس یعنی گھوڑا ہونا، ایک ہی ہے، محض وصف کا اختلاف ہے، اور وصف کا اختلاف جب کہ شئ کی جنس کی طرف اشارہ حسی کیا جائے قابل اعتبار نہیں ہوتا، کیونکہ موصوف کی ذات ہر حالت میں موجود ہوتی ہے، اور وصف جو کہ ذات کے تابع ہے وہ موجود نہیں ہوتا ہے اور مقصود شي کی ذات ہوتی ہے۔

ہاں! اگر یہ ظاہر ہوجائے کہ جس شئ کی طرف اشارہ کیا گیا تھا وہ جنس ہی دوسری تھی، تو اب اشارہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ جس چیز کا نام لے کر اشارہ کیا گیا تھا وہ چیز اصل کے اعتبار سے موجود ہی نہ تھی تو اب وصف کا اعتبار ہوگا۔ مثلاً یہ کہے کہ میں نے یہ الماس کا پتھر تمھارے ہاتھ اتنی قیمت میں فروخت کیا، اور مشتری نے قبول کرلیا، اس کے بعد معلوم ہوا کہ وہ کانچ کا ٹکڑا تھا، تو اس حالت میں بیع باطل ہوجائے گی، کیونکہ جس شئ کی طرف اشارہ کیا گیا تھا معلوم ہوا کہ وہ ایک دوسری جنس تھی، اس لیے یہاں اشارے کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ اسی بیان کردہ جنس کا اعتبار ہوگا۔

لیکن جو چیز غائب ہو وہاں اشارہ کوئی کام نہیں دیا کرتا بلکہ ممکن ہی نہیں، لہٰذا غائب شئ کا وصف بیان کیا گیا پھر اس کے بعد وہ شئ اس کے خلاف ظاہر ہوئی تو اب وصف کا اعتبار ہوگا، کیونکہ یہاں اشارے کا وجود نہ تھا۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے مشتری سے کہا کہ میں نے اپنا سیاہ رنگ کا گھوڑا تمہارے ہاتھ فروخت کیا اور گھوڑا حاضر نہ تھا، اس کے بعد معلوم ہوا کہ گھوڑا سرخ رنگ کا تھا تو اب مشتری کو اختیار ہوگا، چاہے بیع کو فسخ کردے اور چاہے تو پوری قیمت میں خرید لے، اور اس خیار کو قانوناً خیار وصف کہا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مثلاً مبیع جس کا نام لیا گیا ہے اور اشارہ بھی کیا گیا ہے اگر اس کا وصف جو اشارے کے وقت بیان کیا گیا موجود نہ ہو تو یہ وصف لغو ہوگا، لیکن اگر یہ مبیع غائب ہو تو یہ وصف قابل اعتبار ہوگا، لیکن اگر کسی مبیع کی جنس کا تعین ہو تو اس صورت میں بعینہ وہ جنس ملحوظ ہوگی خواہ مبیع حاضر ہو یا غائب ہو۔ (از شرح مجلہ: ۲۵۲)

۱۰۴ قاعدہ:- يسقط الدين بأداء المتبرع .

ترجمہ:- دین ذمہ سے ساقط ہوجائے گا متبرع کے اداء کرنے سے۔

تشریح:- اس لئے کہ بسا اوقات کسی شي کو واجب کرنے سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس شي کا وجود ہوجائے خواہ جس طریقہ سے بھی ہو تو وجوب ذمہ سے ساقط ہوجائے گا۔ چنانچہ دین کے وجوب سے مقصود بھی یہ ہے کہ کسی طریقہ سے دائن دین کو وصول کرلے اور اس تک وہ دین پہنچ جائے خواہ وہ خود دائن ہی دین وصول کرلے مثلاً دائن نے مدیون کے مال کو پایا اور اس نے اپنے دین کے بقدر اس میں سے مدیون کی اجازت کے بغیر لے لیا تب بھی دائن اپنا دین وصول کرنے والا شمار ہوگا اور مدیون کے ذمہ سے دین ساقط ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر متبرع جس پر دین کا وجوب نہیں ہے اگر مدیون کی طرف سے دین کو اداء کرلے تب بھی مقصود حاصل ہوگیا لہٰذا دین مدیون کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا۔ وجوب کا ذمہ سے ساقط

ہونا کسی بھی طرح سے شئ کے وجود سے جس طرح حقوق العباد میں ہوتا ہے اسی طرح بعض مرتبہ حقوق اللہ میں بھی ہوتا ہے کہ ذمہ میں ایک فعل کو واجب کرنے سے مقصود ایک مصلحت کا تحقق ہے تو جب وہ مصلحت واقع ہو جائے بغیر فعل کے کئے ہوئے تو چونکہ مقصود حاصل ہو گیا تو فعل ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ مثلاً جہاد سے مقصود کفر کو مغلوب کرنا اور کفار کی شوکت کو ختم کرنا تو جب یہ مصلحت ہے، اب اگر یہ مصلحت بغیر جہاد کے حاصل ہو جائے تو جہاد کا وجوب ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ مثلاً جہاد سے پہلے سارے کفار مسلمان ہو جائیں یا مر جائیں یا وہ آپس میں اس طرح لڑیں کہ سب ایک دوسرے کے ہاتھوں قتل کر دیئے گئیں تو ان سب صورتوں میں جہاد سے جو مصلحت مقصود ہے وہ حاصل ہو گئی لہذا جہاد کا وجوب ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ (مسلم الثبوت مع حاشیہ ص ۲۷)

ھدایہ میں کہا ہے کہ اگر کسی شخص پر دین ہو اور کوئی شخص مدیون کی اجازت کے بغیر اس دین کا کفیل بن جائیں اور دین اداء کرے تو دین اداء ہو جائے گا اور مدیون کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور کفیل متبرع شمار ہو گا لہذا وہ شخص مدیون سے دین کا بدل وصول نہیں کر سکے گا۔ ہاں اگر اس کی اجازت سے **کفیل بنتا تو اداء** کئے ہوئے دین کو مدیون سے وصول کر سکتا۔ (ھدایہ: ۱۱۸/۳)
(جیسا کہ اس کے متعلق تفصیل قاعدہ: ۲۰۴ و ۲۳۳ میں جان چکے ہوں)

۴۱۱ قاعدہ:- يضاف الفعل إلى الفاعل لا الآمر، ما لم يكن مجبرًا .

ترجمہ:- فعل کی نسبت فاعل کی طرف ہوگی، حکم دینے والے کی طرف نہیں جب تک کہ حکم دینے والے کی طرف سے جبر ثابت نہ ہو جائے۔

تشریح:- یعنی فعل کی نسبت اس شخص کی طرف ہوگی جس سے فعل صادر ہوا ہے۔ فعل کا باعث بننے والا اور امر کرنے والے کی طرف نہ ہوگی جب کہ اس کی طرف سے جبر کیا جانا ثابت نہ ہو۔

شریعت نے حکم دیا ہے ''**لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق**'' خالق کی معصیت میں کسی کی طاعت نہ کی جائے۔ چنانچہ جب ایک عاقل بالغ شخص کو کوئی دوسرا شخص کسی کے مال کو ضائع کر دینے کا حکم دے یا کسی کے قتل یا قتل کا ذریعہ ہونے کا حکم دے تو اس کا یہ حکم باطل ہو گا اس کی مخالفت اس کی اطاعت نہیں کی جائے گی، کیونکہ شرعاً ایسے حکم کی مخالفت ضروری اور فرض ہے، اور باطل امر کالعدم ہوا کرتا ہے، اسی بنیاد پر فعل اور اس کا اثر فاعل کی طرف منسوب ہو گا، حکم دینے والے کی طرف منسوب نہ ہو گا۔ بشرطیکہ فاعل اس فعل پر اس طرح مجبور نہ کیا گیا ہو کہ وہ اس فعل کے بجالانے کے علاوہ اپنے لئے کوئی چارہ کار نہ پاتا ہو جس کو اکراہ تام کہا جاتا ہے۔ اگر ایسی صورت ہوگی تو فعل اور اس کا اثر حکم دینے والے کی طرف منسوب ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کسی کا مال ضائع کرنے حکم دیا اور مامور نے مال کو ضائع کر دیا، اور اس کے بعد یہ معذرت پیش کی کہ فلاں شخص نے اس کو یہ حکم دیا تھا، تو مال کا تاوان اس فاعل پر واجب ہو گا، اور ادائیگی کے بعد اس فاعل کو یہ حق حاصل نہ ہو گا کہ ضمان میں ادا کیا ہوا مال حکم دینے والے سے وصول کر لے، اس لئے کہ اس کا فعل اور اس کا اثر دونوں فاعل کی طرف منسوب ہوں گے،

حکم دینے والے کی طرف منسوب نہ ہوں گے۔ کیونکہ حکم دینے والا متسبب ہے اور فاعل مرتکب ہے اور مرتکب کا فعل علت کے درجہ میں ہے اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ سبب کی طرف (جیسا کہ قاعدہ:۱۵ میں جان چکے ہوں)۔ اسی طرح کسی نے دوسرے کو راستہ میں کنواں کھودنے کا حکم دیا اور مامور نے تعمیل کردی، پھر اس کنویں میں کوئی شخص ہلاک ہو گیا تو جو حکم اس پر مرتب ہوگا وہ کنواں کھودنے والے کے حق میں ہوگا، حکم دینے والے کے حق میں نہ ہوگا۔ (شرح مجلّہ ص ۳۷۸)

لیکن اگر امر کی طرف سے جبر اور اکراہ تام پایا گیا تو ایسی صورت میں فعل کی نسبت امر کی طرف ہوگی نہ کہ فاعل کی طرف۔ اور اکراہِ ناقص کی صورت میں فاعل کی طرف فعل کی نسبت ہوگی نہ کہ امر کی طرف۔ اکراہِ تام جیسے کسی کام کا امر کرنا قتل کی دھمکی دے یا عضو کاٹ دینے کی دھمکی کے ساتھ۔ اور اکراہِ ناقص جیسے مار پیٹ یا قید کردینے کی دھمکی کے ساتھ کسی فعل کا امر کرنا۔ (شرح مجلّہ ص ۱۰۳)

۴۱۳ قاعدہ:- يعتبر في الدعاوى مقصود الخصمين في المنازعة دون الظاهر.

ترجمہ:- دعووں میں منازعہ کی صورت میں خصمین کے مقصود کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ ظاہری کا دعویٰ کا۔

تشریح:- کسی معاملہ میں خصمین کے درمیان منازعہ ہو جائے اور ہر ایک اپنی بات کے ثابت کرنے کی کوشش میں لگا ہوا ہے، ایسی صورت میں کس کو مدعی فرض کیا جائے کہ اس سے بینہ کا مطالبہ ہو اور کس کو منکر مانا جائے کہ اس کی بات یمین کے ساتھ قبول کرلی جائے۔ چنانچہ اس قاعدہ میں اسی بات کی رہبری ہے خصمین کے درمیان منازعہ کی صورت میں ظاہری بات کو دیکھتے ہوئے مدعی اور منکر کا فیصلہ نہیں ہوگا بلکہ ان کے دعووں سے مقصود کیا ہے اس کو دیکھا جائے گا اور اسی مقصود کے اعتبار سے مدعی، منکر کا فیصلہ ہوگا۔ چنانچہ اصول کرخی میں اس کی یہ مثال بیان کی ہے کہ جب مودَع اور مودِع کے درمیان ودیعت کے مال کے بارے میں منازعہ ہو جائے۔ مودَع کا کہنا ہے کہ میں نے ودیعت مودِع تک پہنچادی ہے یا یہ کہتا ہے کہ ودیعت میرے قبضہ میں ہلاک ہوگئی اب میں کیسے مودِع کے سپرد کروں۔ اور مودِع اس کی بات کا انکار کرتا ہے کہ تم نے ودیعت میرے سپرد نہیں کی یا تمہارا ہلاکتی کا دعویٰ غلط ہے۔ ایسی صورت میں اگر ظاہری حال اور بات کا اعتبار کریں تو مودَع مدعی نظر آتا ہے اسلئے کہ وہ اپنے قول "رددتها" سے ودیعت مودِع کے سپرد کردینے کا مدعی ہے اور مودِع منکر ہے یعنی اس کی ظاہری بات سے منکر ہونا سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن بغور دیکھا جائے تو مودِع مدعی ہے اور مودَع منکر ہے اس لئے کہ مودِع کے انکار سے مقصود مودَع کو ودیعت کا ضامن قرار دینا ہے۔ اور مودَع کے دعویٰ سے مقصود ضمان کا انکار ہے اور دعووں میں مقصود کا اعتبار ہوتا ہے لہذا مودَع نے ایسی بات کہی ہے جو کہ اصل بات کے موافق ہے اور وہ اصل بات یہ ہے کہ آدمی ذمہ سے بری شمار ہوتا ہے اور جو اصل بات کا قائل ہو ظاہر حال اس کے موافق ہوتا ہے اور وہ منکر شمار ہوتا ہے لہذا مودَع منکر شمار ہوگا اور اس کی بات یمین کے ساتھ قبول کرلی جائے گی۔ یہی حکم ہوگا مضارب اور رب المال کے درمیان اختلاف کی صورت میں کہ مضارب کی بات معتبر ہوگی اس لئے کہ وہ امین ہے اور امین کی بات معتبر ہوتی ہے کیونکہ وہ اصل بات کا قائل ہوتا ہے یعنی ذمہ سے بری ہونے کا۔ اسی طرح وکیل اور مؤکل کے درمیان اور

مستعیر اور معیر کے درمیان اختلاف ہوتو وکیل اور مستعیر کی بات کا اعتبار ہوگا۔(اصول کرخی ضمیہ مع اصول البزدوی ص۳۶۹)

۴۱۳ قاعدہ :-يعتبر الوصف في غير المعين ولا يعتبر في المعين .

ترجمہ:- غیر معین شي میں وصف کا اعتبار کیا جائے گا اور معین میں وصف کا اعتبار نہ ہوگا۔

تشریح :- کسی معاملہ وعقد کے وقت اگر معقود علیہ معین ہوخواہ معقود علیہ کا معین ہونا اس کی طرف اشارہ کی وجہ سے ہو یا اس کو دیکھ لینے کی وجہ سے یا کسی اور طریقہ سے معین ہو تو اب اس میں وصف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا چنانچہ بیع کے وقت معقود علیہ مبیع کی طرف اشارہ کیا گیا تو مبیع متعین ہوگئی اب اشارہ کے ساتھ ساتھ اس کے وصف کو بھی بیان کیا گیا تو وصف کا اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ وصف، معین شي میں معتبر نہیں ہوتا۔ ہاں اگر مبیع معدوم ہو یا مشتری اندھا ہو جو مبیع کو دیکھ نہیں سکتا، اس صورت میں معقود علیہ غیر معین ہے لہذا وصف معتبر ہوگا۔ اب اگر اندھے نے کوئی شي خریدی اور مبیع کے اوصاف بیان کئے گئے تو مبیع کا ان اوصاف کے مطابق ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اس جگہ وصف معتبر ہوگا اسی طرح عقدِ سلم میں مبیع معدوم غیر معین ہوتی ہے لہٰذا اوصاف کا بیان کرنا معتبر ہوگا۔ (ھدایہ:۳/۴۸) اور اگر معقود علیہ کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ اس کو فروخت کیا اور ساتھ ہی وصف بھی بیان کیا مثلاً اس گھوڑے کے متعلق جو سامنے موجود تھا فروخت کرتے ہوئے کہا کہ میں نے یہ سرخ رنگ کا گھوڑا اتنے میں فروخت کیا اور خریدار نے قبول کیا، حالانکہ وہ گھوڑا سرخ رنگ کا نہ تھا بلکہ سیاہی مائل رنگ تھا تو بیع صحیح ہوگی اور وصف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اشارہ کی وجہ سے معین ہو چکا ہے اور معین میں وصف معتبر نہیں ہوتا۔ (شرح مجلہ ص۲۵۲)

فائدہ :- بعض صورتوں میں وصف معتبر ہوتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے قاعدہ:۳۸۹)

شرح سیر کبیر میں کہا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ "لا أكلم هذا الشاب" اس جوان سے بات نہیں کرے گا اور اس نے اس سے بات کی جب کہ وہ بوڑھا ہوگیا تب بھی حانث ہوجائے گا، اس لئے کہ معین میں وصف کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ اس کا مقصد اس شخص کی ذات سے بات کرنا ہے تو جب وصف معتبر نہیں تو بوڑھا ہونے کے بعد بھی وہی ذات ہے جس سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی تھی لہذا بات کرنے سے حانث ہوجائے گا۔ اور اگر یہ قسم کھائی "لا أكلم شابًا" کسی جوان سے بات نہیں کرے گا تو چونکہ اس جگہ ذات معین نہیں ہے لہذا وصف معتبر ہوگا یعنی مقصد یہ ہے کہ میں ایسے شخص سے بات نہیں کروں گا جس میں وصف شباب ہو لہذا اس نے ایسے بوڑھے سے بات کی جو قسم کھانے کے وقت جوان تھا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ غیر معین میں وصف معتبر ہوتا ہے۔ (شرح سیر کبیر:۲/۸۹)

اسی طرح کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ فلاں شخص کی اِس بیوی سے بات نہیں کرے گا۔ یا فلاں شخص کے اِس دوست سے بات نہیں کرے گا یعنی یہ کہ معین شخص سے بات نہ کرنے کی قسم کھانے میں وصف بھی بیان کیا اور وہ وصف یہ ہے کہ اس کی بیوی یا اس کا دوست۔ تو چونکہ اشارہ کی وجہ سے ذات معین ہے تو وصفِ اضافت لغو ہوگا لہذا اگر اس نے اس عورت سے بات کرلی جبکہ اس کے شوہر نے اس کو طلاق دیدی تھی تب بھی حانث ہوجائے گا۔ اسی طرح اس شخص کے دوست سے بات کی

جب کہ ان دونوں کے درمیان عداوت ہو چکی تھی تب بھی حانث ہو جائے گا، اس لئے کہ معین میں وصف معتبر نہیں بلکہ وہی ذات مقصود ہوگی جس کو معین کیا ہے خواہ وہ وصف باقی رہے یا نہ رہے۔ اور اگر یہ قسم کھائی کہ فلاں کی بیوی سے بات نہیں کرے گا۔ یا فلاں کے دوست سے بات نہیں کرے گا اور بیوی اور دوست کو معین نہیں کیا تو وصف معتبر ہوگا اب اگر بیوی کو اس کے خاوند نے بائنہ کر لیا پھر بات کر لی تب بھی حانث نہ ہوگا اسی طرح فلاں کے دوست سے ان دونوں کے درمیان دوستی ختم ہونے کے بعد بات کر لی تب بھی حانث نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس جگہ وصف معتبر ہے کیونکہ ذات کو معین نہیں کیا ہے لہذا قسم سے مقصود یہ ہے کہ دراصل اس کو فلاں سے عداوت ہے جس کی وجہ سے اس کی بیوی اور دوست سے بھی بات نہ کرنے کی قسم کھائی ہے لہذا بیوی نہ رہنے کے بعد اور دوست باقی نہ رہنے کے بعد اگر بات کر لے تو چونکہ وصفِ اضافت موجود نہیں جس کا اعتبار کیا گیا تھا اس لئے حانث نہ ہوگا۔ (مجمع الانہر: ۲/ ۳۰۶)

۱۶۴ قاعدہ:-یغتفر فی البقاء مالا یغتفر فی الإبتداء .

ترجمہ:- بقاء میں ان چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے جن کی ابتداء میں ضرورت نہیں ہوتی۔

تشریح:- اصل قاعدہ تو یہ ہے کہ "یغتفر فی الإبتداء مالا یغتفر فی البقاء" یعنی ابتداء میں جن امور کی ضرورت ہوتی ہیں، بقاء میں ان کی ضرورت نہیں ہوتیں۔ یعنی ایک امر جو ابتداء میں قابلِ معافی نہیں ہوتا وہ انتہاء میں قابل معافی ہو جاتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ شيء کی بقاء اس کی ابتداء کے مقابل آسان ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ حالتِ بقاء پر چشم پوشی کر لینا اور ابتداء میں ایسا نہ کرنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شيء کی ابتداء کے لئے کچھ شرائط ہوتے ہیں، اور بسا اوقات یہ شرائط انتہاء کو پہنچنے تک باقی نہیں رہتے معدوم ہو جاتے ہیں، یا دیگر عوارض ان شرائط کے معتبر ہونے سے مانع ہو جاتے ہیں، لہذا اگر انتہاء تک ہم ان شرائط کا التزام اختیار کرتے رہیں گے تو ابتدائی حکم کا رفع لازم آئے گا۔ اس لئے کہ بقاء میں آسانی ہوا کرتی ہے اور شریعت کا بنیادی نظریہ بھی انسان کے لئے آسانی پیدا کرنا ہے۔ (شرح مجلہ ص ۱۸۹)

ھدایہ میں ہے کہ اگر قاضی عادل ہو پھر اس میں فسق طاری ہو جائے مثلاً رشوت لینے لگے یا زنا، بدکاری اور شراب پینے وغیرہ میں مبتلاء ہو جائے تو وہ معزول نہ ہوگا لیکن معزولی کا مستحق ہو جائے گا یعنی امیر کو چاہئے کہ اس کو معزول کر دے اور یہی ظاہر مذہب ہے اسی پر ہمارے مشائخ کا عمل ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ فاسق کو ابتداء قاضی بنانا جائز نہیں ہے اور احناف کے علماء ثلثہ سے نوادر کی ایک روایت بھی یہی ہے کہ فاسق کو قاضی نہیں بنایا جائے گا۔ (ھدایہ: ۳/ ۱۳۲)

لیکن علامہ ابن نجیمؒ نے جو قاعدہ، اصل کے خلاف اخذ کیا ہے یعنی "یفتقر فی البقاء مالا یفتقر فی الإبتداء" اس کی مثال یہ ہے کہ جو بعض مشائخ کا قول ہے کہ جب فاسق کو ابتداءً قاضی بنا دیا جائے تو صحیح ہے اور اگر ابتداء عادل تھا جب اس کو قاضی بنایا گیا پھر بعد میں فاسق ہو گیا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اس لئے کہ قاضی بناتے وقت اس کی عدالت پر اعتماد کیا تھا، پھر جب وہ عادل نہ رہا تو اس کو قاضی بنائے رکھنے پر رضامندی نہ ہوگی لہذا وہ معزول ہو جائے گا۔ (ھدایہ: ۳/ ۱۳۲)

اور اشباہ میں بعض مشائخ کے قول کو بیان کرنے کے بعد تحریر فرمایا ہے کہ ابن کمالؒ نے فرمایا ہے کہ فتوی اسی قول پر ہے و ذکر ابن الکمال أن الفتوی علیه۔ (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۳۲۸)

انتباہ:- اشباہ کے پرانے نسخہ میں قاعدہ کی عبارت ہے "یغتفر فی الإبتداء مالا یغتفر فی البقاء۔ یعنی جو امور ابتداء میں نظر انداز ہوتے ہیں وہ بقاء میں نظر انداز نہیں ہوتے اور اصل قاعدہ یہ ہے "یغتفر فی البقاء مالا یغتفر فی الإبتداء" جو امور بقاء میں نظر انداز ہوتے ہیں وہ ابتداء میں نظر انداز نہیں ہوتے۔ اس کی وجہ تشریح میں جان چکے اس عبارت کے ساتھ قاعدہ کا مفہوم زیادہ واضح ہوجاتا ہے برخلاف "یفتقر فی الإبتداء مالا یفتقر فی البقاء" کے کیونکہ اس قاعدہ کے بعد اشباہ میں یہ عبارت مذکور ہے "عکس القاعدة المشهورة" اور قاعدۂ مشہورہ یہ ہوگا" یفتقر فی البقاء مالا یفتقر فی الإبتداء" یعنی بقاء میں جن امور کی ضرورت ہوتی ہیں ان کی ابتداء میں نہیں ہوتی، حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ میری نظر میں اصل عبارت یہ ہے "یغتفر فی الإبتداء مالا یغتفر فی البقاء"۔

انتباہ:- قاعدہ جس عبارت کے ساتھ مذکور ہے وہ عبارت اشباہ میں نہیں ہے جبکہ یہ قاعدہ اشباہ سے ماخوذ ہے۔ اشباہ میں عبارت یہ ہے یغتفر فی الإبتداء مالا یغتفر فی البقاء" (عکس القاعدة المشهورة) (اشباہ المکتبۃ العصریۃ ص ۱۴۹)
اور بعض نسخوں میں قاعدہ کی عبارت یہ ہے کہ" یفتقر فی الإبتداء مالا یفتقر فی البقاء" (شرح الحموی علی الاشباہ:۱/۳۲۸)
خلاصہ یہ کہ قاعدہ کی عبارت کو اصل کتاب کی عبارت سے اُلٹ دیا ہے۔

۱۵۴ قاعدہ:- یغتفر فی التوابع مالا یغتفر فی غیرھا۔

ترجمہ:- توابع میں جو امور نظر انداز ہوتے ہیں وہ غیر توابع میں نظر انداز نہیں ہوتے۔

تشریح:- یعنی جو امور توابع میں ثابت ہوتے ہیں وہ غیر توابع میں ثابت نہیں ہوتے۔ اشباہ میں کہا ہے کہ اس قاعدہ کے قریب یہ قاعدہ ہے کہ کبھی ضمنا ایک شئ میں ایک حکم ثابت ہوجاتا ہے جبکہ اصلاً وقصداً ثابت نہیں ہوتا۔ اس قاعدہ کی مثال اشباہ میں یہ بیان فرمائی ہے کہ کسی فضولی نے کسی مرد کا نکاح ایک عورت سے اس کی رضامندی سے کردیا، پھر شوہر نے نکاح کے بعد اس فضولی کو اس بات کا وکیل بنادیا کہ اس کا نکاح کسی عورت سے کردے۔ تو فضولی نے کہا کہ میں نے پہلا والا نکاح فسخ کردیا تو فسخ نہیں ہوگا، لیکن اگر قولاً فسخ نہیں کیا بلکہ اس مرد کا نکاح اس عورت سے کردیا تو پہلا نکاح ختم ہوجائے گا۔- دیکھئے قصداً وہ نکاح ختم نہیں ہوا لیکن ضمناً ختم ہوگیا۔ نکاح میں فضولی کو فسخ کا اختیار نہیں ہوتا اور بیع میں اختیار ہوتا ہے اس فرق کی وجہ علامہ حموی نے شرح الطحاوی کے حوالہ سے یہ بیان فرمائی ہے کہ نکاح کی صورت میں اس کے متعلقہ تمام حقوق معقودلہ کی طرف راجع ہوں گے تو فضولی کا کوئی نقصان نہیں۔ جبکہ بیع میں فضولی کی طرف راجع ہوں گے لہذا اس کو رجوع کا حق ہوگا تاکہ اس کو ضرر لاحق نہ ہو۔ اسی طرح اگر مشتری نے بائع سے گیہوں خریدے اور مشتری نے بائع کو مبیع کے قبضہ کا وکیل بنادیا تو صحیح نہیں ہوگا لیکن اگر مشتری نے بائع کو برتن دے کر کہا کہ اس برتن میں کیل کرکے رکھ لو

اور بائع نے ایسا کرلیا تو قبضہ کا وکیل بنانا صحیح ہوگا اور مشتری کی طرف سے قبضہ کرنے والا شمار ہوگا۔ اس میں غور فرمائیے کہ اصلاً مبیع کے قبضہ کا وکیل بنانا صحیح نہیں لیکن کیل یا وزن کرنے کے امر کے ضمن میں قبضہ کا وکیل بنانا صحیح ہوگیا۔ وجہ یہ ہے کہ بائع کے ذمہ مبیع کا مشتری کے سپرد کرنا ضروری ہے لہذا قبضہ کا وکیل بنا صحیح قرار دیا جائے تو اس شرط کے خلاف ہوگا اس لئے قبضہ کا وکیل بنا صحیح نہیں ہے لیکن ضمناً توکیل صحیح ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی شخص کا غلام غصب کرلیا اور وہ غلام غاصب کے قبضہ میں سے بھاگ گیا اس کے بعد غاصب نے مالک کو غلام کا ضمان اداء کردیا تو غاصب غلام کا مالک ہوجائے گا۔ لیکن اگر اس کو خریدنے کی نیت سے ثمن ادا کردے تو مالک نہ ہوگا۔ جب تک کہ مالک اپنی رضامندی سے اس کو فروخت نہ کرلے۔ اسی طرح کوئی غلام دو شخصوں کی ملک میں تھا ان میں سے ایک نے جو موسر، مالدار تھا اپنا حصہ آزاد کردیا دوسرا خاموش رہا پھر اس نے دوسرے شریک کے حصہ کو خرید لیا تو جائز نہ ہوگا، لیکن اگر معتق نے اپنے دوسرے شریک کے نصف حصہ کا ضمان اداء کردیا تو اس کے حصہ کا مالک ہوجائے گا۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۳۲۶/۱)

انتباہ:- اشباہ کے پرانے نسخوں میں اس قاعدہ کی عبارت یہ ہے "**یغتفر فی التوابع ما لا یغتفر فی غیرھا**" میری نظر میں یہی عبارت کا مفہوم زیادہ واضح ہے، اسی لئے قاعدہ کا ترجمہ اسی عبارت کو سامنے رکھتے ہوئے کیا گیا ہے۔

۴۱۶ قاعدہ:- **یفرق بین علة الحکم و حکمته فإن علته موجبة و حکمته غیر موجبة .**

ترجمہ:- حکم کی علت اور اس کی حکمت کے درمیان فرق ہوتا ہے اس لئے کہ حکم کی علت حکم کو واجب کرتی ہے اور حکمت حکم کو واجب نہیں کرتی۔

تشریح:- ایک ہوتی ہے حکم کی علت اور ایک ہوتی ہے حکمت۔ دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ علت کی حقیقت **مایترتب علیه الحکم** یعنی علت پر حکم مرتب ہوتا ہے وجوداً اور عدماً یعنی علت کے وجود سے حکم ضرور پایا جائے گا اور عدمِ وجود سے حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔ اور حکمت کی حقیقت "**ما یترتب علی الحکم**" ہے یعنی حکمت حکم پر مرتب ہوتی ہے۔ حکمت سے حکم متعدی نہیں ہوتا نہ حکم کا وجود و عدم اس کے ساتھ دائر ہوتا ہے۔ اس کی دلیل کہ حکمت پر احکام مبنی نہیں ہوتیں۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان جو حضرت ابوبکر صدیقؓ کی تعریف میں مذکور ہے جب انہوں نے حضرت بلالؓ کو خرید کر آزاد کردیا تھا ﴿ وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِّعْمَةٍ تُجْزٰى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلٰى ﴾ تو اس میں حضرت ابوبکرؓ کے فعل کا سبب، نفی اور استثناء کرکے "ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّه" میں منحصر فرمایا حالانکہ اس میں یہ بھی حکمت و مصلحت تھی کہ قومی ہمدردی ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے فعل کا سبب حکمت کو قرار نہیں دیا، لہذا معلوم ہوا کہ حکم حکمت پر مبنی نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر احکام کو دنیوی حکمت و مصلحت پر مبنی قرار دیں تو اس میں بڑی قباحت یہ ہے کہ اگر وہ دنیوی مصالح کسی دوسرے طریقے سے حاصل ہونے لگیں اور اسلام پر ان کے مرتب ہونے کی توقع نہ رہے تو چونکہ اسلام کو مقصود بالعرض رکھا ہے اور مصالح دنیوی کو مقصود بالذات، اس لئے نتیجہ یہ ہوگا کہ اسلام کو چھوڑ کر دوسرے طریقہ کو اختیار کرلیں گے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ یہ مصالح دنیوی تخمینی ہے اور تخمینات بہت سے آسانی سے

مخدوش ہو سکتے ہیں تو اگر یہ کبھی مخدوش ہو جائیں تو چونکہ حکم شرعی اس پر مبنی سمجھا گیا تھا لہذا وہ حکم بھی مخدوش ہو جائے گا۔ الحاصل احکام کا مدار حکمت و مصلحت نہیں بلکہ علت ہے۔ آج کل یہ مرض لوگوں میں ہے کہ وہ احکام کی علت تلاش کیا کرتے ہیں اور جب علت نہیں ملتی تو حکمت کو علت سمجھ کر اس کو جواب میں پیش کر دیتے ہیں حالانکہ دونوں جدا جدا ہیں۔ احکام کی حکمت و مصلحت کا جاننا ضروری نہیں اور نہ ان کا ماننا ضروری ہے، اور نہ ان کو بیان کرنے کا التزام ضروری ہے بلکہ عوام کے سامنے بیان بھی نہیں کرنا چاہئے۔ حکمت و مصلحت کو چھوڑیئے، احکامِ شرعیہ کی علتیں بھی عوام کے سامنے ہرگز بیان نہیں کرنی چاہئے بلکہ ضوابط کی پابندی کرانی چاہئے، ورنہ خطرہ کا قوی اندیشہ ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے جیسا کہ جب کلکٹر نے ایک مجرم کو کسی دفعہ (قانون) کی بنا پر سزا کا حکم کر دیا اور فوراً اس کی تعمیل بھی ہوگئی مگر مجرم اس دفعہ کی علت ہرگز دریافت نہیں کر سکتا اور جرأت کر کے دریافت بھی کرے گا تو کلکٹر اس کو ڈانٹ دے گا کہ ہم نہیں جانتے بس قانون یہ ہے۔ اسی طرح صرف عوام کو ضوابط اور احکام کی پابندی کرانی چاہئے علت بیان نہیں کرنی چاہئے۔ (از فقہ حنفی کے اصول وضوابط از ص ۴۵)

قاعدہ کی مثال یہ ہے کہ سفرِ شرعی کی وجہ سے قصر کا حکم ہوتا ہے جس کی علت سفرِ شرعی ہے اور حکمت مشقت ہے اور بسا اوقات سفر کا ثبوت ہوتا ہے لیکن مشقت نہیں پائی جاتی (سلاطین کا سفر اپنی رعایا کے ساتھ) لیکن اس کے باوجود قصر کا حکم ہوگا اس لئے کہ علت پائی گئی یعنی سفر اور علت حکم کو واجب کرتی ہے اور حکمت حکم کو واجب نہیں کرتی لہذا عدم مشقت کی وجہ سے قصر کا حکم ختم نہیں ہوگا۔ (اصول کرخی ضمیمہ مع اصول البزدوی ص ۳۷۵) **الفقه الإسلامي و أدلته** میں سفر میں قصر کی حکمت مشقت کو بیان فرمایا ہے۔ **الحكمة من القصر هو دفع المشقة و الحرج الذی قد يتعرض لهُ المسافر غالباً، والتيسير عليه في حقوق الله تعالى** الخ (ج ۲ ص ۱۳۴۱)

قاعدہ کی دوسری مثال یہ ہے کہ استبراء (صفائی رحم) کی علت باندی پر ملکیت ثابت ہونے کی وجہ سے ملکِ وطی کا پایا جانا ہے اور اس کی حکمت، نسب کی حفاظت اور اختلاط میاہ سے بچنا ہے۔ اب اگر کسی جگہ حکمت نہ پائی جائے مثلاً کسی نے باکرہ باندی خریدی یا کسی عورت یا نابالغ بچہ کی باندی خریدی تب بھی استبراء واجب ہوگا حالانکہ رحم کے صاف اور فارغ ہونے کا یقین ہے اس لئے کہ عدمِ حکمت عدمِ وجوب حکم کو واجب نہیں کرتا بلکہ جب علت یعنی ملکِ حادث کا وجود ہو گیا تو حکم واجب ہو جائے گا۔ (اصول الکرخی ضمیمہ مع اصول البزدوی ص ۳۷۵) بدائع میں ہے **و كذا إذا ملكها بسائر الملك لايحل لهُ أن يقربها قبل أن يستبرئها**۔ (بدائع: ۴/۲۹۱)

۲۱۷ قاعدہ:- **يفرق بين العلم إذا ثبت ظاهرا و بينه إذا ثبت يقينا.**

ترجمہ:- اس علم کے درمیان جو ظاہراً ثابت ہو اور اس کے درمیان جو یقیناً ثابت ہو فرق ہوگا۔

تشریح:- کوئی حکم دلیل قطعی، یقینی سے ثابت ہو اور کوئی حکم ظاہراً یعنی دلیلِ ظنی سے ثابت ہو ان دونوں کے درمیان فرق ہوگا۔ جو حکم دلیلِ قطعی سے ثابت ہو اس پر عمل اور اعتقاد دونوں ضروری ہیں اور اس کا منکر کافر شمار ہوگا جبکہ دلیل

ظنی (خبر واحد) سے ثابت ہونے والے حکم کے بارے میں عمل تو واجب اور ضروری ہے لیکن اعتقاد ضروری نہیں لہذا اس کا منکر کافر شمار نہ ہوگا۔ چنانچہ پانچوں نمازوں (فجر، ظہر، عصر، مغرب، عشاء) کی فرضیت دلیل قطعی سے ثابت ہے اس لئے ان پر عمل اور اعتقاد دونوں ضروری ہیں۔ اور صلوٰۃ وتر کا علم اور ثبوت دلیلِ ظنی سے ہو رہا ہے اس لئے اس پر عمل تو واجب اور ضروری ہوگا لیکن اس کا اعتقاد ضروری نہیں۔

صلواتِ خمس کا ثبوت کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع سے ہیں، قرآن مجید میں فرمایا گیا ﴿أَقِيْمُوْا الصَّلٰوةَ﴾ و قوله تعالٰى ﴿إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَابًا مَّوْقُوْتًا﴾ وقوله تعالٰى ﴿حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى﴾ وقوله تعالٰى ﴿أَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾ یہ آیت پانچوں نمازوں کو شامل ہے اس طریقہ پر کہ نماز قائم کرنے کا حکم ہے دن کے دو طرفوں میں چنانچہ طرفِ اول میں فجر اور طرفِ آخر میں ظہر اور عصر کی نماز ہیں چنانچہ طرفی النھار میں تین نمازیں شامل ہیں اور ''زلفا من اللیل'' میں مغرب اور عشاء کی نمازیں ہیں۔ اور دوسری آیت ﴿حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى﴾ میں بھی پانچوں نمازوں کا ذکر ہے، وہ اس طریقہ پر کہ ''الصلوٰۃ الوسطی'' کا عطف ''الصلوات'' پر ہے اور قاعدہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے لہذا مطلب یہ ہوا کہ ''صلوات'' کی پابندی کرو اور ایک دوسری نماز صلوٰۃ وسطی کی بھی۔ اب صلوٰۃِ وسطی کا عطف ماقبل الصلوات پر یہ سمجھا رہا ہے کہ معطوف علیہ (الصلوات) ایسی جمع ہو جس کے لئے وسطی ہو اور وسطی اس جمع کے افراد کے علاوہ ہو، تا کہ عطف صحیح ہو جمع کے کم سے کم افراد جس کے لئے وسطی ہو اور وسطی اس جمع کے علاوہ ہو وہ پانچ ہیں اس لئے کہ چار اور چھ کے لئے وسطی نہیں اس لئے کہ وسطی کا مفہوم جب صحیح ہوگا جبکہ اس کے دونوں جانب برابر ہو اور وہ تین میں بھی پایا جاتا ہے لیکن وسطی کو جمع کا غیر ماننے کی صورت میں صلوات جمع نہیں رہے گا بلکہ تثنیہ ہو جائے گا اس لئے تین مراد نہیں اور چار بھی نہیں اس لئے کہ اس وقت وسطی کا تحقق نہ ہوگا لہذا پانچ کا عدد متعین ہو گیا اور پانچ کے علاوہ سات، نو وغیرہ کے لئے بھی وسطی ہے لیکن وہ اقل جمع نہیں ہے لہذا اقلِ جمع جس کے لئے وسطی ہو اور وسطی اس جمع کا غیر ہو وہ خمس میں ہی ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ پانچ نمازوں کا ثبوت اور ان کی فرضیت اس آیت سے ہو رہی ہے۔ اور سنت سے بھی فرضیت ثابت ہو رہی ہے چنانچہ مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی کو پانچوں نمازوں کی تعلیم دی تو اس نے سوال کیا'' هل علي شيءٌ غير هذا'' ؟ تو آپ ﷺ نے جواب دیا ''لا إلا أن تطوع'' اس حدیث سے صاف طور پر پانچ نمازوں کی فرضیت ثابت ہو رہی ہے۔ اور امت کا اجماع اس بات پر ہے کہ نمازیں صرف پانچ فرض ہیں اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ لہذا جب ان نمازوں کا علم یقینی طور پر ثابت ہو گیا تو ان پر عمل اور اعتقاد دونوں ضروری ہے۔ اس کے برخلاف وتر کا ثبوت خبر واحد اور دلیلِ ظنی سے ہو رہا ہے اس لئے اس پر عمل تو ضروری ہوگا لیکن اعتقاد ضروری نہیں۔ اور صلوٰۃ وتر واجب ہے اس کا وجوب احادیث سے ثابت ہے چنانچہ مروی ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ''الوتر حق واجب

فمن لم یوتر فلیس منا ‘‘۔اور حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا’أجمع المسلمون علی أن الوتر حق واجب ‘‘امام طحاوی علیہ الرحمۃ نے بھی وتر کے وجوب کے بارے میں سلف کا اجماع نقل فرمایا ہے لہذا وتر کی نماز واجب ہوگی لیکن چونکہ وتر کی فرضیت قرآن اور سنتِ مشہورہ سے ثابت نہیں ہے اس لئے اس کی فرضیت کا قائل ہونا صحیح نہیں ہے ورنہ اخبارِ آحاد کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی جو صحیح نہیں۔ (بدائع ج ۱رص ۲۷۲ وج ۱رص ۶۰۵)

مرقات شرح مشکوٰۃ میں اس روایت ’’الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا الخ‘‘ کی تشریح میں فرمایا ہے’’ قلنا بوجوب الوتر لکون الدلیل ظنیا ‘‘۔ (ج ۳رص ۱۷۵)

اسی طرح دوسری مثال جیسا کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے’’الأذنان من الرأس ‘‘ یہ بات بدیہی ہے کہ آپ ﷺ کا مقصد اس سے خلقت کو بیان کرنا نہیں ہے بلکہ حکم کو بیان کرنا مقصود ہے لہذا حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ کانوں پر بھی مسح کیا جائے گا اور اس کے لئے جدید پانی کی ضرورت نہیں اس لئے کہ حکمِ مسح میں وہ سر کا ایک حصہ ہے لہذا جس پانی سے سر کا مسح کیا گیا ہے اسی پانی سے کانوں کا بھی مسح کیا جائے گا۔چنانچہ حضرت علیؓ سے مروی ہے آپ ﷺ نے اپنے کانوں کا مسح اسی پانی سے کیا جس پانی سے سر کا مسح کیا تھا’’مسح أذنیه بماء مسح به رأسه ‘‘۔لیکن اس کے باوجود صرف کانوں کا مسح سر کے مسح کے قائم مقام نہیں ہوگا،اس لئے کہ سر کے مسح کی فرضیت دلیلِ قطعی (آیتِ قرآنی)﴿وَامْسَحُوْا بِرُؤُوْسِكُمْ﴾ سے ثابت ہے جبکہ اذنان کا راُس میں سے ہونے کا علم خبرِ واحد (دلیلِ ظنی) سے ہورہا ہے لہذا جو علم دلیلِ قطعی سے ہو اور جو دلیلِ ظنی سے ہو ان میں فرق ہوگا لہذا مسحِ راُس فرض ہوگا جس پر عمل اور اعتقاد دونوں ضروری ہیں اور مسحِ اذنین سنت ہوگا جس پر عمل ضروری ہے لیکن اعتقاد ضروری نہیں۔ (بدائع:۱؍۱۱۶)

تیسری مثال یہ ہے کہ ’’حطیم‘‘ کا بیت اللہ اور کعبہ ہی کا ایک حصہ ہونے کا علم دلیلِ ظنی سے ثابت ہے چنانچہ مروی ہے کہ ایک شخص نے بیت اللہ میں دو رکعت نماز پڑھنے کی منت مانی تو آقا ﷺ نے ان سے فرمایا کہ وہ حطیم میں دو رکعت اداء کرے۔ایک اور روایت میں مروی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے بھی بیت اللہ میں نماز پڑھنے کی منت مانی تو آقا نے حضرت عائشہ سے فرمایا کہ وہ حطیم میں دو رکعت اداء کرلے۔ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ حطیم بیت اللہ ہی کا حصہ ہے لیکن اس کے باوجود حطیم کی جانب رُخ کر کے نماز اداء کرنا صحیح نہ ہوگا جبکہ بیت اللہ کا استقبال نہ ہوتا ہو اس وجہ سے کہ بیت اللہ کی جانب استقبال کا علم نصِ کتاب اور دلیل قطعی سے ثابت ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ﴾ اور حطیم کا بیت اللہ میں سے ہونے کا علم خبرِ واحد اور دلیلِ ظنی سے ہورہا ہے لہذا دلیلِ ظنی سے ثابت ہونے والے حکم کی وجہ سے اس حکم پر عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہورہا ہے۔لیکن طواف کی صورت میں حکم یہ ہے کہ طواف میں حطیم کا حصہ بھی شامل ہوگا لہذا اگر کسی نے حطیم کے طواف کو چھوڑ دیا تو طواف ناقص ہوگا اس کا اعادہ ضروری ہوگا۔اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ خبرِ واحد کی وجہ سے نصِ کتاب سے ثابت ہونے والے حکم کو ترک کیا جارہا ہے بلکہ طواف میں دونوں پر عمل ہورہا ہے وہ اس طریقہ پر کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے﴿وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ﴾ اور بیت عتیق سے

مراد پورا بیت ہے جس میں حطیم بھی داخل ہے لہذا طواف میں حطیم کے حصہ کا طواف قرآن مجید سے بھی ثابت ہے اور خبر واحد سے تو ہے ہی لہذا طواف میں دونوں پر عمل ہو رہا ہے۔ (بدائع:۳۱۴/۲)

۱۸ قاعدہ: -يفرق بين الفساد إذا دخل في أصل العقد وبينه إذا دخل في علقة من علائقه۔

ترجمہ: -وہ فساد جو اصل عقد میں داخل ہو اور وہ جو عقد کے کسی متعلق میں داخل ہو ان دونوں کے درمیان فرق ہوگا۔

تشریح: -اصل عقد میں جب فساد ہو تو وہ عقد صحیح نہیں ہوگا بلکہ باطل ہوگا اور جب عقد باطل ہو گیا تو پھر مفسد عقد کو خارج کر دینے سے وہ عقد صحت وجواز کی طرف عود نہیں کرے گا اس لئے کہ جب وہ عقد سرے سے باطل ہی ہو گیا تو گویا کہ عقد کا وجود ہی نہیں ہوا، اب مفسد عقد کو خارج کر دینے سے صحت کی طرف عود کر دینے کا کوئی معنی ہی نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف جبکہ فساد اصل عقد میں داخل نہ ہو بلکہ اس کے کسی متعلق میں ہو۔ چونکہ فساد امرِ خارج کی وجہ سے ہے اصل عقد میں کوئی فساد نہیں اس لئے اگر اس مفسد کو ختم کر دیا جائے تو اصل عقد اپنی جگہ برقرار رہے گا۔

قاعدہ کی مثال یہ ہے جس کو ھدایہ میں بیان کیا ہے کہ مثلاً عقد بیع میں عوضین (مبیع، ثمن) کا مال ہونا ضروری ہے اس لئے کہ بیع کا رکن ہے مبادلۃ المال بالمال، پس اگر عقد بیع میں عوضین میں سے کوئی ایک یا دونوں حرام ہوں (مال نہ ہوں) تو بیع باطل ہوگی اس لئے کہ بیع کا رکن ہی نہیں پایا گیا مثلاً میتہ یا خون کی بیع اسی طرح آزاد کی بیع باطل ہوگی اس لئے کہ یہ اشیاء کسی بھی سماوی دین والے کے نزدیک مال شمار نہیں ہوتیں لہذا بیع باطل ہوگی اب اگر اس عقد میں سے مفسد شيِ یعنی میتہ، دم یا آزاد کو نکال دیا جائے اور اس کے عوض کوئی دوسری شي متعین کی جائے جو مال ہو تو اب وہ عقد صحت وجواز کی طرف عود نہیں کرے گا اس لئے کہ فساد اصلِ عقد میں داخل ہے۔ اسی طرح خمر اور خنزیر کی بیع فاسد ہے یعنی بیع سرے سے باطل تو نہیں ہوگی البتہ فاسد ہوگی اس لئے کہ یہ دونوں اشیاء مال تو ہیں مگر شرعاً ان سے انتفاع جائز نہیں۔ تو جب مال ہونا پایا گیا تو بیع کی حقیقت مبادلۃ المال بالمال پائی گئی اس لئے بیع باطل تو نہیں ہوگی البتہ ان اشیاء کے شرعاً غیر منتفع ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی اور یہ فساد اصل عقد میں ہے اس لئے اگر اس مفسد شي کو خارج بھی کر دیا جائے تب بھی یہ بیع صحت کی طرف عود نہیں کرے گی۔ خمر تو مطلقاً مال ہے اور خنزیر بعض لوگوں کے نزدیک یعنی اہلِ ذمہ کے نزدیک مال ہے۔ بیع باطل اور بیع فاسد میں فرق یہ ہے کہ بیع باطل نہ تو ملکِ عین کا فائدہ دیگی اور نہ ملکِ تصرف کا، یوں سمجھے کہ بیع کا انعقاد ہی نہیں ہوا۔ لہذا بیع باطل میں مبیع پر قبضہ کرنے کی وجہ سے وہ مبیع مشتری کے قبضہ میں امانت ہوگی ہلاک ہونے کی صورت میں مضمون نہ ہوگی۔ اور بیع فاسد قبضہ کے پائے جانے کے بعد ملکیت کا فائدہ دے گی، یعنی اگر مشتری نے بائع کی اجازت سے قبضہ کیا تو مشتری مبیع کا مالک ہو جائے گا اور بیع فاسد کی صورت میں اگر مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہوگئی تو وہ مضمون ہوگی یا تو بالمثل یا بالقیمت۔

اور اس کی مثال کہ فساد اصل عقد میں داخل نہ ہو بلکہ کسی متعلق میں داخل ہو یہ ہے کہ مثلاً بیع میں ثمن کی ادائیگی کی مدت

حاجیوں کے آنے کومقرر کیا یالوگ جب فصل کاٹنے لگیں یا گاہنے لگیں یا پھل توڑنے لگیں وغیرہ۔ توان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہوگی لیکن یہ فساد اصل عقد میں نہیں بلکہ عقد میں تو دونوں عوضین مال ہے اور شرعاً منتفع بھی ہے لیکن فساد ایک خارجی امر کی وجہ سے ہے لہذا اگر متعاقدین اس مدت کو ختم کرنے پر راضی ہوجائیں اس سے پہلے پہلے کہ لوگ اس کام میں مشغول ہوں تو بیع صحیح ہوجائے گی کیونکہ جو مفسد امر تھا وہ نکل گیا اور اصل بیع اپنی حالت پر رہی لہذا بیع جائز ہوجائے گی۔ (ھدایہ: ج۳ ص۴۹ وج۳ ص۶۱۔)

۴۱۹ قاعدہ:-يفرق فى الإخبار بين الأصل والفرع.

ترجمہ:-اصل اور فرع کے متعلق خبر دینے کی صورت میں دونوں خبروں میں فرق ہوگا۔

تشریح:-یعنی اصل کے متعلق خبر دینے کی صورت میں خبر کا اعتبار نہیں ہوگا، برخلاف فرع کے متعلق خبر دینے کے کہ وہ معتبر ہوگی۔ مثلاً کسی عورت نے زوجین کے درمیان رضاعت کا تعلق ہونے کی خبر دی تو اس خبر کی وجہ سے زوجین کے درمیان تفریق نہ ہوگی اس لئے کہ اس کی خبر سے مقصود نکاح کے عدمِ جواز کی خبر دینا ہے اور نکاح اصل ہے لہذا اصل کے متعلق خبر دینے سے ان دونوں میں تفریق نہیں کی جائے گی۔ برخلاف اس صورت کے کہ اگر ایک مرد یا عورت نے کسی عورت کو یہ خبر دی کہ تمہارے خاوند نے تمہیں طلاق دیدی ہے یا خلع کرلیا ہے تو اس خبر کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی۔ اس لئے کہ یہ خبر فرع کے متعلق ہے، طلاق اور خلع نکاح کی فرع ہیں اور فرع میں خبر کا اعتبار کرلیا جائے گا۔

ہدایہ میں اصل کے متعلق خبر کے معتبر نہ ہونے کی یہ دلیل ذکر فرمائی ہے کہ جب عورت نے رضاعت کے متعلق خبر دی تو اس کا مقصد یہ ہے کہ تم دونوں کے درمیان نکاح حرام ہے تو گویا کہ اس نے ثبوتِ حرمت کی خبر دی اور ثبوتِ حرمت زوالِ ملک سے جدا نہیں ہوتی یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ رضاعت کی وجہ سے حرمتِ نکاح ثابت ہوجائے، اور ملکِ نکاح باقی رہے بلکہ جب بھی حرمت نکاح کا ثبوت ہوگا تو ملک نکاح کا زوال بالیقین ثابت ہوگا۔ تو گویا رضاعت کی خبر کا مقصد ہوگیا ملک نکاح کا زوال اور بطلان نکاح کا ثبوت اور بطلانِ ملک کے ثبوت کے لئے شہادتِ کاملہ یعنی دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کا ہونا ضروری ہے لہذا اس اصل کی خبر میں ایک مرد یا ایک عورت کی خبر معتبر نہ ہوگی۔ برخلاف فرع کے متعلق خبر کے کہ وہ ایک امر دینی کی خبر ہے اور امور دین میں خبر واحد حجت ہوا کرتی ہے۔ (ھدایہ:۲/۳۵۴)

ھدایہ کی کتاب الکراھیۃ میں یہ دلیل ذکر فرمائی ہے کہ اصل کے متعلق خبر دینے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ خبر سے مقصود بطلانِ نکاح و اس کے فساد کی خبر دینا ہے جو فساد اصل عقد کے ساتھ متصل تھا یعنی جب رضاعت کی خبر دی تو مسئلہ واضح ہے مخبر یہ خبر دے رہا ہے کہ اصل عقد ہی فاسد تھا لیکن زوجین کا عقد پر اقدام عقد کی صحت پر اور عقد کے فساد کے انکار پر دلالت کرتا ہے لہذا منازعہ ثابت ہوا اور منازعہ کی صورت میں خبر واحد قابلِ عمل نہیں ہوتی بلکہ شہادتِ کاملہ کا ہونا ضروری ہے، برخلاف فرع یعنی طلاق و خلع کے متعلق خبر دینے کے کہ اس میں کوئی منازعہ نہیں اس لئے کہ طلاق اور خلع قاطعِ نکاح ہے اور قاطعِ نکاح، نکاحِ سابق پر طاری ہے اور ان دونوں میں کوئی منازعہ نہیں بلکہ دونوں میں جمع ممکن ہے اس لئے خبر واحد معتبر ہوگی۔ (ھدایہ:۴/۴۶۹)

قاعدہ کا دوسرا جزء ہے"وقد يثبت الفرع وإن لم يثبت الأصل" (کبھی فرع ثابت ہوجاتی ہے اگرچہ اصل ثابت نہ ہو) قاعدہ کا دوسرا جزء مستقل قاعدہ ہے جس کو باب القاف میں بیان کیا ہے اور اس کی تفصیل مع امثلہ قاعدہ:۲۱۰ میں مذکور ہے۔اسی وجہ سے یہ عبارت اصولِ کرخی میں موجود نہیں بلکہ اصولِ کرخی میں صرف یہ قاعدہ مذکور ہے"يفرق في الإخبار بين الأصل والفرع" (اصول کرخی ضمیمہ مع اصول البزدوی ص۳۷۱)

شاید مصنف مفتی صاحبؒ نے دوسرے جزء کو اصل قاعدہ کے ساتھ اس لئے ملالیا ہے تاکہ مثال کی وضاحت ہوجائے اس لئے کہ اصول کرخی میں اس قاعدہ کے تحت جو مثال مذکور ہے وہی ہے جس کو پہلے جزء کے تحت ذکر کیا گیا اور مثال کا خلاصہ یہ ثابت ہوا کہ خبر واحد سے فرع تو ثابت ہوئی لیکن اصل ثابت نہیں ہوئی اس لئے ممکن ہے کہ مصنفؒ نے اسی بات کو سمجھانے کے لئے اس کو قاعدہ کے ساتھ جوڑ دیا ہو۔

۴۳۰ قاعدہ:-يقبل قول المترجم مطلقاً.

ترجمہ:- مترجم کا قول مطلقاً قابل قبول ہوگا۔

تشریح:- مترجم اس شخص کو کہتے ہیں جو ایک زبان کا ترجمہ کسی دوسری زبان میں کرے۔اس کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جبکہ فریقین (مدعی، مدعی علیہ) یا شاہدین میں سے کسی کی زبان قاضی (عدالت) نہ سمجھتا ہو۔ایسی صورت میں ایک ایسا شخص مقرر کیا جاتا ہے جس کے واسطہ سے عدالت ان کی بات کو سمجھ سکے۔قاعدہ میں "مطلقاً" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اس کا معنی یہ ہے کہ جتنے عقود یا دعاوی یا دین یا اقرار و براءت و حلف یا انکار وغیرہ کے معاملات ہوں ان سب میں یہ قاعدہ جاری ہوگا حتی کہ حدود و قصاص میں بھی۔اس کی وجہ یہ ہے کہ مترجم جس کی عبارت کا ترجمہ کرتا ہے،اس کی عبارت کو نقل کرنے والا متصور ہوتا ہے۔جس طرح ایک رسول (قاصد) اپنے مرسل کی عبارت کا ناقل ہوا کرتا ہے۔مترجم کی عبارت اصل کی عبارت کا بدل نہیں ہوتی تاکہ اس میں بدلیت کا شبہ قائم ہوسکے۔کہ جس کی وجہ سے حدود و قصاص میں قبول نہ کی جائے۔

(شرح مجلہ ص۲۹۰۔شرح الحموی علی الاشباہ :۳۴۰/۱)

اب ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مترجم صرف ایک عادل فرد ہوتا ہے تو کیا محض ایک عادل شخص کا قول قابلِ اعتبار ہوجائے گا؟ یا یہ کہ مترجم کے لئے شہادت کے نصاب کی ضرورت ہوگی؟ چنانچہ امام اعظم و امام ابو یوسف علیہما الرحمۃ کے نزدیک محض ایک فرد کافی ہوگا،اور امام محمدؒ کے نزدیک نصابِ شہادت کا ہونا ضروری ہے۔علامہ علائی نے فرمایا ہے کہ تعداد شہادت کے ملحوظ رکھنے میں زیادہ احتیاط ہے۔(شرح مجلہ ص۲۹۰)

۴۳۱ قاعدہ:-اليقين لايزول بالشك.

ترجمہ:- یقینی امر شک کی وجہ سے ختم نہیں ہوسکتا۔

تشریح:- قاعدہ کا مفہوم واضح ہے۔مثلاً کسی شخص کو طہارت کا یقین ہو اور حدث کے بارے میں شک ہو،خواہ

حدث حقیقی کے بارے میں یا حکمی کے بارے میں۔ مثلاً یہ شک ہوگیا کہ شاید وہ سو گیا تھا، یا یہ شک ہوگیا کہ ٹیک لگا کر سویا تھا یا نہیں۔۔۔ یا کیا سونے میں سرین زمین سے اٹھ گئی تھی یا نہیں! تو چونکہ طہارت پہلے سے بالیقین حاصل تھی اسلئے کہ وہ متطہر شمار ہوگا، جب تک کہ حدث کا یقین نہ ہو۔ اسی طرح اس مسئلہ کے برخلاف کسی کو حدث کا یقین ہو اور طہارت میں شک ہو جائے تو وہ شخص محدث ہی شمار ہوگا جب تک کہ طہارت کا یقین نہ ہو جائے۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۱۸۷) کسی شخص کی کوئی نماز فوت نہ ہوئی ہو اور فوت نہ ہونے کا یقین بھی ہو اور وہ شخص یہ چاہتا ہے کہ بالغ ہونے کے بعد کی تمام نمازوں کو قضاء کرے تو اس کے لئے ایسا کرنا مستحب نہ ہوگا، کیونکہ ان نمازوں کے فوت نہ ہونے اور صحیح ہونے کا اس کو یقین ہے۔ لہذا جب تک ان نمازوں کے فاسد ہونے کے بارے میں یقین یا غالب گمان نہ ہو وہاں تک ان کی صحت کا حکم باقی رہے گا، ہاں! اگر غالب گمان یہ ہو کہ بعض نمازیں بغیر طہارت کے ادا کی گئی ہیں، یا ان میں کوئی شرط مفقود تھی جو صحتِ نماز کے لئے ضروری ہے تو اب ان نمازوں کی قضاء درست ہوگی۔ (شرح الحموی علی الاشباہ: ۱/۱۹۳)۔ شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ کی مثال بیان فرمائی ہے کہ امیر نے میدانِ جہاد میں یہ اعلان کیا "من قتل قتیلا فلهٗ سلبه" اس کے بعد ایک مسلمان شخص نے ایک حربی کو مار کر پچھاڑ دیا، لیکن اس کے مارنے، پچھاڑنے کی وجہ سے حربی اس حالت تک نہیں پہنچ گیا کہ اس کی موت یقینی ہو جائے، اس کے بعد ایک دوسرے مسلمان نے اس کا سر کاٹ ڈالا، تو مقتول کا سامان دوسرے شخص کو ملے گا، اسلئے کہ وہی اس کا قاتل ہے۔ لیکن اگر پہلے شخص نے اس طرح حملہ کیا کہ اس حربی کی رگیں کاٹ ڈالی، پیٹ پھاڑ ڈالا جس سے انتڑیاں باہر نکل گئیں، لیکن پھر بھی وہ حربی مرا نہیں ہے البتہ مرنے کا یقین ہے پھر اس حربی کے سر کو دوسرے آدمی نے کاٹ ڈالا تو سامان پہلے کو ملے گا، اسلئے کہ اس کے حملہ کی وجہ سے اس کی موت یقینی تھی لہذا قتل کی نسبت اسی کی طرف کی جائے گی، اور ابھی جو زندہ ہے اس کا درجہ ایسا ہے جیسا کہ مذبوح جانور ذبح کے بعد کچھ دیر زندہ رہتا ہے اور تڑپتا ہے لیکن آخر نتیجہ موت ہی ہے اسی طرح اس حربی کی زندگی مذبوح جانور کے تڑپنے کے درجہ میں ہے۔ لہذا ایسی حالت میں دوسرے نے اس کے سر کو کاٹ ڈالا تو اس کی وجہ سے قتل کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جاسکتی۔ یہ مسئلہ ایسا ہے جیسا کہ بھیڑیے نے بکری پر حملہ کیا اور اس کی رگ کاٹ ڈالی اور پیٹ پھاڑ ڈالا اور ایسی حالت میں مالک نے بکری کو پایا پھر اس کو ذبح کر دیا تو اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا، اگرچہ ذبح کے وقت اس میں جان باقی ہو اور وہ تڑپ رہی ہو۔ اس کے برخلاف اگر بھیڑیے نے ایسا حملہ کیا کہ بکری اس طرح زخمی ہوگئی کہ اب وہ مر جائے گی مگر فی الحال نہیں مرے گی بلکہ ایک دو دن زندہ رہنے کا یقین یا غالب گمان ہے اور ایسی حالت میں اس مالک نے اس کو ذبح کیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا، اسلئے کہ اس صورت میں اس بکری کی موت ذبح کی وجہ سے ہی واقع ہوئی ہے، لہذا ذبح سے موت کا وقوع یقینی ہوگیا اور اگر ذبح نہ کیا جاتا تب بھی اس کی موت یقینی تھی لیکن فی الحال نہیں لہذا یقینی شی کے حکم میں تبدیلی یقینی شی کے ذریعہ ہو رہی ہے اور وہ صحیح ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۲/۱۹۶) (مزید امثلہ کے لئے قاعدہ: ۲۸۶، ۲۸۷ دیکھئے)

۴۲۲ قاعدہ:- يلزم مراعاة الشرط بقدر الإمكان.

ترجمہ:۔ حتی المقدور شرط کی رعایت ضروری ہے۔

تشریح:۔ شروط میں اصل یہ ہے کہ حتی الامکان ان کی رعایت کی جائے، اور جب شرط مفید ہوگی تو اس کا اعتبار کرنا بھی ممکن ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: (**المسلمون عند شروطهم**" کنز العمال ح:۱۰۹۱۸) مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں، لہٰذا مسلمانوں کو شرطوں کا پاس ولحاظ رکھنا ضروری ہوگا۔ ہاں اگر وہ شرط مفید نہ ہو تو اس کی رعایت ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ بدائع میں ہے، مثلاً: ایک شخص نے دوسرے کو اس شرط پر مال دیا کہ وہ کوفہ میں اس سے کام کرے، تو اس دوسرے شخص کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ کوفہ سے باہر لے جا کر اس مال سے کام کرے۔ کیونکہ ارزانی اور گرانی کے اعتبار سے مقامات مختلف ہوا کرتے ہیں، اسی طرح سفر اور قیام کی حالت میں بھی اختلاف ہوا کرتا ہے، لہٰذا مذکورہ شرط معتبر ہوگی۔ لیکن اگر یہ شرط کی گئی کہ کوفہ کے بازار میں کام کرے، اور اس شخص نے کوفہ کے اندر کسی دوسرے مقام پر کاروبار کیا تو یہ عقد مضاربت صحیح رہے گا۔ چناں چہ اول صورت میں اگر مال ضائع ہو گیا تو دوسرے شخص پر تاوان لازم ہوگا، اور دوسری صورت میں کوئی تاوان لازم نہ ہوگا، کیونکہ شہر ایک ہی ہے اور اس کے تمام مقامات ایک درجہ رکھتے ہیں۔ لہٰذا بازار کی شرط غیر مفید متصور ہوگی، اس لیے قابل لحاظ بھی نہ ہوگی۔ (شرح مجلہ:۳۵۷، دفعہ:۸۳)

شرحِ سیر کبیر میں اس قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے کہا ہے کہ کسی شہر والوں نے ہم سے اس شرط پر مصالحت کی کہ مسلمان ہماری نہر سے پانی نہیں پئیں گے تو اگر مسلمانوں کو اس بات کا یقین ہو کہ ہمارے ان کی نہر سے پانی پینے سے ان کا کوئی نقصان نہیں، محض عناد اور سرکشی کی وجہ سے یہ شرط لگائی ہے تو چونکہ یہ شرط مفید نہیں، اس لیے مسلمانوں کے لئے اس کی رعایت کرنا ضروری نہیں، لہٰذا اس نہر سے پینے اور جانوروں کو پلانے میں کوئی حرج نہیں، اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہو کہ مسلمانوں کے پانی استعمال کرنے سے ان کا نقصان ہو رہا ہے تو پھر اس شرط کی رعایت ضروری ہوگی۔ (شرح سیر کبیر:۲۱۱/۱)

فائدہ: شرط کی تین قسمیں ہیں:

اول: وہ شرط جو شرعاً جائز اور مفید ہو، ایسی شرط کی رعایت ہر حال میں ضروری ہوگی، اور وہ ہر ایسی شرط ہے جو عقد کے منافی نہ ہو، بلکہ عقد کا مقتضی ہو، مثلاً: عقد بیع میں بائع یہ شرط لگا دے کہ مبیع اس وقت تک اپنے پاس رکھے گا جس وقت تک پوری قیمت وصول نہ کر لے۔ تو اس شرط کا لحاظ ضروری ہے، اس لیے کہ یہ شرط عقدِ بیع کے اقتضاء کے مطابق ہے کہ جب بیع کا تقاضا یہ ہے کہ ہر دو جانب سے معاوضوں کی ایک دوسرے کو سپردگی ہو جائے۔

دوم: دوسری وہ شرط ہے جو شرعاً ممنوع ہو، ایسی شرط کو شرط فاسد کہتے ہیں، یعنی ہر وہ شرط جو عقد کے تقاضا کے خلاف ہو، اور شرع نے اس کو ناجائز قرار دیا ہو۔ ایسی شرط کی وجہ سے عقد ہی فاسد ہو جائے گا۔ مثلاً: غلام کی بیع کی صورت میں یہ شرط لگانا کہ غلام بائع کی ایک ماہ تک خدمت کرے گا تو یہ شرط فاسد ہے، عقد کا تقاضا یہ ہے کہ غلام کی بیع کے بعد مشتری کے سپرد کرنا ضروری ہے، اور بائع اس کے خلاف شرط لگا رہا ہے، جس سے یہ عقد فاسد ہوگا۔

سوم: تیسری وہ شرط جو شرعاً ممنوع تو نہیں ہوتی لیکن اس کی رعایت میں کوئی فائدہ بھی نہیں ہے **تو ایسی شرط لغو ہوگی**، جیسا کہ اس قاعدہ کی تشریح میں اس کو بیان کیا گیا۔ (از شرح مجلّہ: ۳۵۸، دفعہ: ۸۳)

۴۲۳ قاعدہ:-الیمین إذا عقدت علیٰ صفة کانت صحتها الصفة محلها.

ترجمہ:- یمین جب کسی صفت پر منعقد ہو تو یمین کی صحت اس کے محل کی صفت کی وجہ سے ہوگی۔

تشریح:- جب یمین کا تعلق کسی خاص صفت یا حالت کے ساتھ ہو تو یمین کے انعقاد اور بقاء کے لئے اس صفت کا وجود یا اس محل کا وجود ضروری ہے جو کہ محلوف علیہ ہے، اب اگر یمین کے وقت وہ صفت یا حالت یا محل موجود نہیں ہے جن کو محلوف علیہ بنایا ہے تو یمین منعقد ہی نہیں ہوگی اور جب یمین منعقد ہی نہ ہوئی تو حنث کا کوئی سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔ چنانچہ ھدایہ میں کہا ہے کہ کہ اگر کسی نے قسم کھائی "إن لم أشرب الماء الذی فی ھذا الکوز الیوم فامرأته طالق" اور حلف کے وقت کوزے میں پانی ہی نہ تھا تو قسم کا انعقاد ہی نہ ہوگا۔ یا پانی **تو تھا** لیکن رات سے پہلے وہ پانی بہا دیا گیا تب بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا یعنی جب دن گزر جائے گا تو حانث ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا۔ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک قسم منعقد ہونے اور باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا متصور اور ممکن ہو اور یہ اس وقت ممکن ہو سکتا ہے جبکہ محلوف علیہ موجود ہو اس لئے کہ قسم اسی واسطے منعقد کی جاتی ہے کہ اس کو پورا کیا جائے لہذا قسم کا پورا ہونا ممکن ہونا چاہئے تا کہ قسم واجب کی جاوے۔ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہاں قسم کے منعقد ہونے کا قائل ہونا ممکن ہے جس کا پورا کرنا واجب ہے، وہ اس طریقہ پر کہ جب قسم منعقد ہوئی اور محل موجود نہیں ہے تو قسم کو پورا نہیں کیا اور قسم کو پورا نہ کرنے کی صورت میں کفارہ کا وجوب ہوتا ہے اور جب کفارہ واجب ہوگا تو قسم پوری ہو جائے گی اس لئے کہ قسم کے بعد دو ہی صورتیں ممکن ہیں یا تو قسم پوری کرے یا اس کے خلاف کر کے کفارہ ادا کرے اور ان دونوں صورتوں میں قسم پوری ہوگئی لہذا قسم کا انعقاد ہو جائے گا اور پورا نہ کرنے کی صورت میں جو کہ خلیفہ ہے اثر ظاہر ہوگا اور کفارہ ادا کر کے قسم کو پورا کر لے۔ لیکن طرفینؒ جواب دیتے ہیں کہ کفارہ خلیفہ ہے اور قسم کا پورا کرنا ممکن ہونا اصل ہے تو پہلے اصل کا متصور ہونا ضروری ہے تا کہ اصل پر عمل نہ کرنے سے خلیفہ کے حق میں منعقد ہو (جیسے طلاق کا انعقاد جب ہوگا جبکہ نکاح ہو اور نکاح کے بغیر خلیفہ یعنی طلاق منعقد نہ ہوگا)۔ اوپر مذکور مثال آج کے دن کی قید کے ساتھ مقید تھی اور مقید میں اوپر مذکور اختلاف ہے لیکن اگر قسم مطلق ہو تو پھر مسئلہ میں فرق ہوگا چنانچہ مطلق کی صورت میں مثال کی پہلی صورت یعنی جبکہ کوزے میں پانی ہی نہ ہو تو حضرات طرفینؒ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فی الحال حانث ہو جائے گا، حضرات طرفینؒ کے نزدیک عدم حنث کی دلیل وہی اوپر والی دلیل ہے کہ محل کے نہ ہونے کی وجہ سے قسم کا انعقاد ہی نہیں ہوا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مقید کی صورت میں دن گزرنے کے بعد حانث ہوگا اور مطلق میں فی الحال۔ وجہ فرق یہ ہے کہ مقید اور تاقیت سے مقصود اس وقت کے ختم تک

وسعت اور گنجائش ہونا ہے لہذا فی الحال کوزے کا پانی پینا واجب نہیں ہوگا بلکہ اخیر وقت تک گنجائش ہے اور اخیر وقت گزرنے کے بعد اب حنث کا فیصلہ ہوگا۔ اور مطلق کی صورت میں قسم کا پورا کرنا قسم کے بعد فوراً واجب ہے اور پانی پینے سے حالف عاجز ہے اس لئے کہ کوزہ میں پانی ہی نہیں ہے تو فی الحال حانث ہو جائے گا۔ اور مثال کی دوسری صورت میں جبکہ قسم کے وقت تو پانی تھا لیکن بہا دیا گیا اور قسم مطلق ہے تو تمام کے نزدیک حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جب قسم مطلق ہے تو قسم سے فارغ ہوتے ہی قسم کا پورا کرنا یعنی کوزے کا پانی پینا واجب ہے اور اس پر قادر بھی ہے اس لئے کہ پانی موجود ہے لیکن جب بہا دیا گیا تو اب قسم میں جھوٹا ہونا ثابت ہو گیا لہذا حانث ہو جائے گا۔ (هدایہ: ۲/۴۹۲)

خلاصہ یہ کہ مسئلہ کی کل چار صورتیں متصور ہیں (۱) قسم مقید ہو اور محل موجود نہ ہو (۲) قسم مقید ہو اور وقت سے پہلے پہلے محل ختم ہو جائے۔ (۳) قسم مطلق ہو اور محل موجود نہ ہو۔ (۴) قسم مطلق ہو اور محل موجود ہو اور بعد قسم محل ختم کر دیا جائے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چاروں صورتوں میں حانث ہو جائے گا۔ مقید کی دونوں صورتوں میں وقت گزرنے کے بعد اور مطلق میں فی الحال حانث ہوگا۔ اور حضرات طرفینؒ کے نزدیک تین صورتوں میں حانث نہیں ہوگا اور ایک صورت میں حانث ہوگا۔ مقید کی دونوں صورتوں میں حانث نہ ہوگا اور مطلق کی پہلی صورت یعنی قسم کے وقت محل موجود نہ ہونے کی صورت میں حانث نہ ہوگا اور چوتھی صورت میں حانث ہو جائے گا۔ (مزید امثلہ کے لئے دیکھئے نبراس النظر ص ۷۳)

۴۳۴ قاعدہ:- اليمين إذا كانت لها حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالعبرة للحقيقة .

ترجمہ:- یمین کے لئے جب حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف بھی ہو تو اعتبار حقیقت کا ہوگا۔

تشریح:- ایمان کی صورت میں جب یمین کے لئے حقیقی معنی بھی ہو اور وہ مستعمل بھی ہو اور اس کا مجازی معنی بھی ہو جو متعارف ہے اس صورت میں حقیقی معنی ہی کا اعتبار ہوگا لہذا حنث اور عدمِ حنث کا مدار معنی حقیقی پر ہوگا نہ کہ معنی مجازی پر۔ مجازِ متعارف سے مراد یہ ہے کہ مجازی معنی، حقیقت کے مقابلہ میں زیادہ استعمال ہوتے ہوں اور اس کی طرف ذہن جلد منتقل ہوتا ہو۔ لیکن قاعدہ میں مذکور حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک جب حقیقتِ مستعملہ کے ساتھ ساتھ لفظ کے لئے مجازِ متعارف بھی ہو تو حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عمومِ مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا، عمومِ مجاز سے مراد یہ ہے کہ ایسے معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقت بھی ہو اور ایک فرد مجاز بھی ہو۔ امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ اور نائب ہے اور خلیفہ کی طرف رجوع اس وقت کیا جاتا ہے جب اصل پر عمل ممکن نہ ہو اور جب اصل پر عمل کرنا ممکن ہو تو خلیفہ کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا لہذا حقیقت مستعملہ کے ہوتے ہوئے مجاز متعارف کی جانب رجوع نہیں کیا جائے گا۔ حضرات صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عمومِ مجاز کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں داخل ہوتے ہیں اور کلام سے مقصود معنی ہوتے ہیں اور معنی مجازی اشمل اور عام ہیں لہذا عمومِ مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ یہ بات یاد رہے کہ مذکور اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ حقیقت مستعملہ کے ساتھ ساتھ مجاز متعارف ہو، لیکن اگر مجاز، متعارف نہ ہو تو بالاتفاق حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ قاعدہ کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی

''واللہ لا اکل من ھذہ الحنطۃ'' بخدا میں اس گندم میں سے نہیں کھاؤں گا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ یمین عین گندم کی طرف راجع ہوگی حتیٰ کہ اگر حالف نے عین گندم کچا یا بھون کر چبالیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ شخص حانث ہو جائے گا اور اگر اس کی روٹی پکا کر کھالی تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ شخص حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ حقیقت یعنی عینِ گندم کا کھانا مستعمل ہے لوگ عادۃً گندم بھون کر کھاتے ہیں اور کبھی ضرورت میں دانہ دانہ کچا بھی کھاتے ہیں اور حقیقتِ مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے لہذا عینِ گندم کھانے سے حانث ہو جائے گا، اس کی روٹی کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ قسم بطریق عمومِ مجاز اس چیز کی طرف راجع ہوگی جس کو گندم متضمن ہے چنانچہ قسم کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ گندم جس کو متضمن ہے میں اس کو نہیں کھاؤں گا اب اگر اس نے عینِ گندم کھالیا تب بھی وہ اس کا کھانے والا شمار ہوگا اور اگر اس کی روٹی کھالی تب بھی اس کا کھانے والا شمار ہوگا لہذا دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ ''واللہ لا أشرب من الفرات'' بخدا میں دریائے فرات سے نہیں پیوں گا، اس کلام کا حقیقی معنی منہ لگا کر پینا ہے اور یہ معنی مستعمل بھی ہے چنانچہ صحرانشین اور چرواہے زمین پر ہاتھ ٹیک کر دریا سے منہ لگا کر بالعموم پانی پیتے ہیں، اور مجازی معنی اس کا پانی پینا ہے خواہ منہ لگا کر پیئے خواہ چلو میں لے کر خواہ برتن میں لے کر۔ پس حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ حقیقتِ مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس لئے ان کے نزدیک منہ لگا کر پینے سے تو حانث ہوگا اس کے علاوہ دوسرے طریقہ پر پینے سے حانث نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک بہرصورت پینے سے حانث ہوگا خواہ منہ لگا کر پیئے خواہ چلو میں لے کر خواہ برتن میں لے کر۔ (نور الانوار ص ۱۰۸، اصول الشاشی ص ۱۶، تاسیس النظر ص ۷۵)

۴۲۵ قاعدہ:- اليمين على نية الحالف إن كان مظلوماً وعلى نية المستحلف إن كان ظالماً.

ترجمہ:- یمین میں حالف کی نیت معتبر ہوگی اگر وہ مظلوم ہو اور اگر ظالم ہو تو مستحلف کی نیت معتبر ہوگی۔

تشریح:- بدائع میں کہا ہے کہ قاعدہ میں مذکور یمین سے یمین باللہ مراد ہے'' و أما بيان أن اليمين بالله عزوجل على نية الحالف أو المستحلف فقد روى عن ابى يوسف عن ابى حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال اليمين على نية الحالف إذا كان مظلوماً الخ۔ امام کرخیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول ہمارے تمام علماء احناف کا ہے۔ امام قدوری نے بیان فرمایا ہے کہ قاعدہ میں مذکور یمین کا تعلق ماضی کے ساتھ ہونا زیادہ صحیح ہے اس لئے کہ ماضی پر یمین کی وجہ سے غلط یمین سے گنہگار ہوتا ہے اب اگر وہ ظالم ہے اور یمین میں غلط نیت کر رہا ہے یعنی اس معنی کے علاوہ کی نیت کر رہا ہے جس معنی کا مستحلف نے ارادہ کیا ہے تو وہ گنہگار ہوگا کیونکہ وہ یمین کے ذریعہ غیر پر ظلم کرنا چاہتا ہے اور مظلوم ہونے کی صورت میں یمین کے ذریعہ کسی غیر کے حق کو ختم نہیں کرتا لہذا اس کی نیت کے اعتبار سے وہ گنہگار نہیں ہوگا۔ اور اگر یمین کا تعلق مستقبل کے ساتھ ہو تو وہ قسم حالف کی نیت پر ہوگی نہ کہ مستحلف کی نیت پر اس لئے کہ مستقبل پر یمین ایک عقد ہے اور حالف عاقد ہے لہذا حالف کی نیت کے اعتبار سے عقد کا انعقاد ہوگا۔ (بدائع: ۳۶/۳)

قاعدہ میں یمین سے مراد یمین باللہ ہے اس لئے کہ یمین بالطلاق والعتاق میں یہ فرق نہ ہوگا بلکہ حالف خواہ ظالم ہو یا

مظلوم دونوں صورتوں میں یمین حالف کی نیت پر ہوگی۔خلاصۃ الفتاوی میں ہے الیمین علی نیة الحالف إن کان مظلومًا و علی نیة المستحلف إن کان ظالمًا و ھذا فی الماضی ....إلی قوله ...و فی المستقبل علی نیة الحالف ...إلی قوله ....و فی الفتاوی لو کان الیمین بالطلاق و العتاق و ما شاکل ذلك النیة نیة الحالف ظالمًا کان أو مظلومًا. (خلاصہ:۱۴۲/۲) خلاصہ یہ کہ ماضی کے کسی فعل پر یمین باللہ کی صورت میں حالف کے ظالم اور مظلوم ہونے کے اعتبار سے حالف کی نیت کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ ہوگا اور اسی اعتبار سے گناہ اور عدم گناہ کا حکم ہوگا۔اور یمین کا تعلق مستقبل کے ساتھ ہو اس صورت میں یمین کا تعلق صرف حالف کی نیت کے ساتھ ہوگا۔اور یمین کا تعلق ماضی کے ساتھ ہو اور یمین طلاق و عتاق کی ہو تو دونوں صورتوں میں حالف کی نیت کا اعتبار ہوگا اگر وہ خلاف ظاہر کی نیت کرتا ہے تو ظالم ہونے کی صورت میں وہ گنہگار ہوگا اور مظلوم ہونے کی صورت میں اس کی نیت دیانۃً مقبول ہوگی اور وہ گنہگار نہ ہوگا۔(شرح الحموی علی الاشباہ:۱۷۷/۱)

۴۳۶ قاعدہ:-یوخذ فی العبادة بالإحتیاط۔

ترجمہ:- عبادت کے مسئلہ میں احتیاط پر عمل کیا جائے گا۔

تشریح :-ھدایہ میں ہے کہ اگر کسی شخص کو تعداد رکعت میں شک ہو جائے کہ دو پڑھی ہے یا تین اور اس کو یہ پہلی مرتبہ شک ہوا ہے تو وہ از سر نو نماز پڑھے گا آپ ﷺ کا فرمان ہے إذاشك أحدكم فی صلاته أنه كم صلی فلیستقبل الصلوٰة"لیکن اگر کسی شخص کو شک کی بیماری ہو جائے تو پھر اکبر رای پر عمل کرے گا لقوله علیه السلام من شك فی صلوته فلیتحر الصواب۔لیکن اگر اکبر رای بھی حاصل نہ ہو تو پھر یقین پر بناء کرے یعنی دو اور تین میں شک ہو گیا تو دو کے بارے میں تو یقین ہے لہذا دو رکعت ادا ہوئی شمار کرے گا اور بقیہ رکعت پوری کرے گا۔لقوله علیه السلام من شك فی صلوته فلم یدر أثلثاصلی أم أربعًا بنی علی الأقل"اور اخیری صورت میں ہر رکعت پر قعدہ کرے گا اس لئے کہ جب اکبر رای حاصل نہیں تو اکثر کا بھی احتمال ہے اس لئے احتیاطًا ہر رکعت پر قعدہ کرلے۔(ھدایہ:۱۶۱/۱ نورالایضاح ص ۱۱۳)۔غور فرمائیے کہ شک کی مذکورہ تینوں صورتوں میں جو حکم ہے اس کی بنیاد احتیاط پر ہے۔

شرح سیر کبیر میں ہے کہ مسلمانوں کا قافلہ دار الحرب کی طرف بغرض جہاد روانہ ہوا اور دار الاسلام کا وہ شہر جو دار الحرب سے قریب ہے اس کے اور دار الحرب کے درمیان شرعی مسافت نہیں مثلا ان دونوں کے درمیان دو دن کے بقدر مسافت ہے تو مجاہدین نماز میں قصر نہیں کریں گے اس لئے کہ مجاہدین اس سفر میں اپنے والی اور امام کے تابع ہیں اور معلوم نہیں کہ امام نے دار الحرب کی کونسی جگہ جانے کا ارادہ کیا ہے لہذا عبادت میں احتیاط کو اپناتے ہو۔ئے یقینی امر پر عمل کیا جائے گا،احتمالی امر پر عمل کو ترک کیا جائے گا۔اور مجاہدین کے قریبی شہر سے دار الحرب تک چونکہ مسافتِ شرعی نہیں اس لئے وہ حضرات مسافر شمار نہ ہوں گے اور ان پر اتمام ضروری ہوگا۔(شرح سیر کبیر:۱۶۷/۱)

ہدایہ میں ہے کہ سحری کھانا مستحب ہے آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان کی وجہ سے تسحروا فإن فی السحور

بسرکۃ "مگر جب صبح صادق کے بارے میں شک ہوجائے کہ طلوع ہوئی یا نہیں اور دونوں جانب برابر ہوتو افضل یہ ہے کہ سحری کھانا چھوڑ دے اس لئے کہ احتیاط اسی میں ہے۔(ھدایہ:۱/۲۲۵۔)

نورالانوار میں مطلق عن الوقت امر کے متعلق بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ جو امر مطلق عن الوقت ہو مثلاً زکوٰۃ،صدقۂ فطر کہ اس کے متعلق علماء احناف کا قول یہ ہے کہ یہ امر تراخی پر محمول ہوگا لیکن امام کرخیؒ نے فوری اداء کو واجب قرار دیا ہے اور علت یہی بیان فرمائی ہے کہ عبادت کے معاملہ میں احتیاط اسی میں ہے کہ فوری ادائیگی واجب ہوگی اور تاخیر سے گنہگار ہوگا۔(نورالانوار ص۵۲)



✿ ✿ ✿

مؤلف کی دیگر مفید تالیفات

(۱) الفوائد البهية فی شرح القواعد الفقهية
(۲) عناية الصلحاء شرح سفينة البلغاء
(۳) فضائل ومسائل قربانی وعقیقہ اوران کاپس منظر
(۴) فضائل ومسائل عیدالفطراوراس کاپس منظر
(۵) موبائل کی شرعی حیثیت
(٦) قواعد الفقه مع التصحيح والتحقيق والاضافة

ماخذومراجع

۱	بخاری شریف	ابوعبداللہ محمد اسماعیل جعفی بخاری
۲	مسلم شریف	امام مسلم بن حجاج القشیری نیشاپوری
۳	ترمذی شریف	ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذی
۴	ابوداؤد شریف	ابوداؤد سلیمان بن اشعث سجستانی
۵	ابن ماجہ	ابوعبداللہ محمد بن یزید بن ماجہ قزوینی
٦	مشکوٰۃ شریف	ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ خطیب تبریزی
۷	المصنف لابن ابی شیبہ	ابوبکر عبداللہ ابن محمد ابی شیبہ العبسی الکوفی
۸	فتح الباری	ابوالفضل شہاب الدین احمد بن علی عسقلانی المعروف بابن حجر عسقلانی
۹	مرقاۃ المفاتیح	شیخ نورالدین علی بن سلطان محمد ہروی المعروف بہ ملاعلی قاری
۱۰	تحفۃ الالمعی	مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری

۱۱	رحمۃ اللہ الواسعۃ	” ” ”
۱۲	درس ترمذی	حضرت مفتی محمد تقی عثمانی
۱۳	مظاہر حق (قدیم)	نواب قطب الدین خاں بہادر
۱۴	فتاوی شامی	علامہ محمد بن امین بن عمر عابدین شامی
۱۵	بدائع الصنائع	علامہ علاء الدین ابوبکر بن مسعود کاسانی
۱۶	ھدایہ	ابوالحسن علی بن ابی بکر المرغینانی
۱۷	قدوری	ابوالحسین احمد بن محمد بغدادی
۱۸	نورالایضاح	حسن بن علی الشرنبلالی
۱۹	مجمع الانہر	شیخ عبدالرحمٰن بن شیخ محمد
۲۰	البحر الرائق	علامہ زین الدین بن ابراہیم بن محمد معروف بابن نجیم مصری
۲۱	فتاوی ھندیہ (عالمگیری)	جماعۃ من علماء ھند
۲۲	خلاصۃ الفتاوی	طاہر بن عبدالرشید البخاریؒ
۲۳	فتاوی تاتارخانیہ	علامہ عالم بن علا اندرپتی دہلوی
۲۴	الفقہ الاسلامی وادلتہ	الدکتور وھبۃ الزحیلی
۲۵	فتاوی قاضی خان	فخر الدین حسن ابن منصور اوزجندی
۲۶	فتح القدیر	علامہ کمال الدین محمد بن عبدالواحد سیراسی سکندری المعروف بابن ہمام
۲۷	عنایہ	شیخ محمد بن محمد اکمل الدین بابرتی
۲۸	فتاوی محمودیہ	حضرت مفتی محمود الحسن گنگوہی
۲۹	ملفوظات فقیہ الامت	افادات حضرت مفتی محمود الحسن گنگوہی
۳۰	جدید فقہی مسائل	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۳۱	آپ فتوی کیسے دیں؟	مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری
۳۲	فقہی مقالات	مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم
۳۳	حسامی	ابوعبداللہ حسام الدین محمد بن محمد بن عمر اخسیکثی
۳۴	نامی	شیخ ابومحمد عبدالحق بن محمد اسیر بن خواجہ شمس الدین دہلوی
۳۵	نورالانوار	احمد بن شیخ ابوسعید المعروف بملا جیون

۳۶	اصول الشاشی	ابواسحق بن ابراہیم الشاشی
۳۷	شرح سیر کبیر	امام محمد بن احمد سرخسی
۳۸	شرح مجلّہ (عربی)	سلیم رستم باز اللبنانی
۳۹	شرح مجلّہ (اردو)	علامہ محمد خالد اتاسی، مترجم مفتی امجد ابویعلی پاکستانی
۴۰	قواعد الفقہ	عمیم الاحسان مجددی البرکتی
۴۱	الاشباہ والنظائر	زین الدین بن ابراہیم بن محمد المعروف بابن نجیم مصری
۴۲	فواتح الرحموت	علامہ عبدالعلی محمد بن نظام الدین الانصاری
۴۳	الاحکام فی اصول الاحکام	سیف الدین ابی الحسن علی بن علی بن محمد آمدی
۴۴	المستصفی من علم الاصول	ابوحامد محمد بن محمد الغزالی
۴۵	قواعد الاحکام فی مصالح الانام	ابومحمد عزالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام السلمی
۴۶	فقہ حنفی کے اصول وضوابط	علامہ اشرف علی تھانویؒ
۴۷	بوادر النوادر	" " "
۴۸	تاسیس النظر	علامہ ابوزید دبوسیؒ
۴۹	اصول کرخی	عبداللہ بن حسن بن دلال الکرخی
۵۰	اصول الفقہ	مولانا عبیداللہ الاسعدی
۵۱	آسان اصول فقہ	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۵۲	اسلامی دستور کے رہنما وبنیادی اصول	مفتی عزیز الرحمٰن صاحب
۵۳	فتوی نویسی کے رہنما اصول	مفتی سلمان صاحب منصور پوری
۵۴	معجم قواعد الفقہ	للعلامۃ عمیم الاحسان المجددی البرکتی
۵۵	مصباح اللغات	حضرت مولانا عبدالحفیظ بلیاوی

